اردو
عبقات

اردو

عبقات

علم فلسفہ و تصوف اور محبت الٰہیہ کے مسائل و مباحث کا خزینہ جس سے فکر و نظر کی
گتھیاں سلجھتی ہیں، حیات و کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور وجود واجب تعالیٰ کی
صفات سے روشناس ہونے کے لیے یہ کتاب مشعلِ ہدایت کا کام دے سکتی
ہے سالکینِ طریقت، جدید فلسفہ، علم نفسیات اور علم طبیعیات کے طالب علموں کے لیے یکساں مفید

تصنیف

حجۃ الاسلام حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہید قدس اللہ سرہٗ

ترجمہ: علامہ سید مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ تعالیٰ

ادارۂ اسلامیات لاہور

فہرست

مقدمہ

اشارہ اوّل

تنزلات

ص

مادہ اول ہے انتہی ہے۔

اشارہ دوم

تجلیات

ص

اشارہ سوم

ایجاب و اختیار

اشارہ چہارم

مراتب نفس

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

حق و باطل کی کشمکش، فرعون اور کلیم کی نبرد آزمائی اور چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی کی ستیزہ کاری ازل سے تا امروز ہے بقول اقبالؒ

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

ایمان براہیمی کے آگے آتش نمرود کے شعلے سرد پڑ گئے اور ضرب کلیمی نے فرعون کی خدائی کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا اور چراغ مصطفوی نے شرار بولہبی کو گل کر دیا۔ ہر زمانہ میں خدا کا پیام نئے اسلوب سے آیا لیکن ساتھ ہی ساتھ ہر زمانے میں طاغوتی قوتوں نے بھی نئے نئے رنگ و روپ میں جنم لیا۔ لیکن حق و باطل کے معرکہ میں ایسا نازک وقت تاریخ میں شاید کبھی آیا ہو جو عصر جدید سے موسوم کیا جا سکتا ہے جس سے ہم دوچار ہیں۔

ہدایت ربانی دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچی اور ابلیسی فتنہ انگیزیوں کا رنگ روپ عصر جدید میں وہ نہیں رہ گیا ہے جو آج سے صدیوں پہلے تھا۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسانی فکر نے بھی ایک قابل لحاظ حد تک انسانوں کی دنیاوی زندگی کو سنوارنے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جیسے جیسے انسان کی فکر نے ترقی کی اس میں مذہب سے انحراف پیدا ہوتا چلا گیا اور اس کی نظر مادی مظاہر و موجودات میں اس طرح الجھی کہ اس نے اپنے محدود ہوتے چلے جانے کو اپنی ترقی سمجھا اور یہی اس کے ظلم و جہل پر دلالت کرتا ہے لیکن انسانیت کا وہ طبقہ جس کی رہنمائی وحی الٰہی نے کی ہے وہ عصر جدید کے طلوع ہوتے ہوتے عملی طور پر سیاسی اور معاشی انحطاط کا شکار ہو گیا اور فکری طور پر یورپی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس غلامی نے نئی نسل میں یہ ذہن پیدا کر دیا کہ پیام الٰہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا جو اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی رہنمائی انسانی فلسفہ و فکر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ عصر جدید میں ابلیسی فکر کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے۔

آج کا مسلمان اگر صرف اسلام کے عہد کی طرح سیاسی حیثیت سے محکوم و مظلوم ہوتا تو اتنے فکر کی بات نہ تھی لیکن اس سے زیادہ خطرناک بات یہ ہے کہ ایام جاہلیت کی طرح یہ فکر و نظر میں بھی لات و منات کا غلام ہے۔ یہ ایک دو گونہ ابتلا ہے ایک طرف تو مادی اور دوسری طرف روحانی۔

اس زوال کے کچھ تاریخی اسباب ہیں اور چاہئے کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی راہ نکالنے کے لئے

ہمیں اس کی تدریجی رجحانات پر بھی نظر رکھنا ضروری ہے ورنہ جدید یونانی طرز فکر کے جیسے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں محض چراغ رتی
کھینچنے سے کام نہیں چلے گا۔ واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں اس نے
یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیاں ساری کائنات میں بکھری پڑی ہیں چنانچہ یورپ ان ہی آیات کی طرف متوجہ ہوا جو
مظاہر کونیہ کی صورت میں روشن ہیں یہی ہیں۔ اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یورپ بھی پوری طرح سے آیات ربانی کے فیضان سے محروم
نہیں رہا۔ اس نے ان آیات کی قدر کی اور پورے اخلاص سے ان کی تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی لیکن ہم مسلمانوں نے
مظاہر کونیہ کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کر لیں لیکن وہ اپنی حسب بضاعت قرآن حکیم اور سنت رسول سے کسب فیض کی
کی کوشش کرتے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذات الٰہیہ کی طرف بڑھنے کی ترغیب دی گئی وہیں مغرب کو
صفات الٰہیہ نے بجائے یک قلم ذات کی طرف متوجہ رہی گوشہ نشین رہ صفت سے بے خبر دوسری قوم صفت کی طرف بڑھتی رہی
بلکہ ذات سے غیر متعارف چنانچہ دونوں ہی یکے۔ ایک نے روحانی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن مادی زوال میں بھی کمال کو پہنچ گئی
دوسری قوم نے مادی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن روحانی زندگی میں مکمل طور پر مغلوب ہو کر رہ گئی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ
جہاں ایک گروہ نے نصف صداقت پر قناعت کر لی اور نصف صداقت سے بے خبری نے انہیں مادی یا روحانی زوال
کی منزل تک پہنچا دیا بہرکیف یہاں حق و صداقت خلط ملط ہو گئے جن کا لازمی نتیجہ [illegible] تھا۔ اس
لحاظ سے یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانہ حال میں ملت اسلامیہ شدید خطرات سے دوچار ہے بلکہ یہ کہنا اس سے زیادہ صحیح
ہے کہ پوری نوع انسانی نہایت نازک وقت سے گزر رہی ہے۔

ایک طرف تو مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم الکلام ہے اور دوسری طرف مسلم مفکرین کا پیش کردہ وہ سرمایہ ہے
جو علم الکلام کے نام سے ہمیں ملا ہے۔ انسانی فکر و نظر کے ان دونوں اقالیم کے درمیان جو مغائرت و منافرت ہے اس کو
ہندوستان میں سر سید احمد خاں نے محسوس کیا تھا اور اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے۔ سر سید نے الاسلام ھو
الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام کا منہاج مقرر کر کے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی جو صرف اس حیثیت سے
مستحسن ہے کہ یہ ایک ایسا جذبہ تھا جو احساس اور خاص طور پر مسلمانوں کو ہلاکت سے بچانے۔ مگر ان کی یہ کوشش
کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہ رہی۔ اقبال نے اپنے خطبات "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" میں علم الکلام اور مابعد الطبیعات
کی تعمیر اور اس کی تالیف کی کوشش کی ہے۔ اقبالؒ کی یہ کتاب ہر طرح سے کامل ایسے نقش کہلائی جانے کی مستحق
تو نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار بھی مشکل ہے کہ اس وقت یہ کتاب مشرق و مغرب کے جدید تعلیم یافتہ افراد میں مشعل راہ
کا کام دے رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مفکرین میں فارابی، ابن رشد، ابن مسکویہ، الغزالیؒ اور دیگر مسلم مفکرین
نے خدا و کائنات کا اسلامی طرز پر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان میں سے تقریباً سب ہی کے افکار یونانی طرز
فکر سے متاثر ہیں۔ ان کی عقل پسندی ہو یا ان کا تصوف سب پر یونانیت کی چھاپ ہے۔ چنانچہ محی الدین ابن عربی جو

مشرح ہوکر موجودہ تحقیق تک پہنچتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا طریقہ استخراجی یا علمی ہے
اس کے برخلاف حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کے یہاں ایک نوع کا طرزِ فکر استقرائی ہے۔ علاوہ ازیں ان کے مباحث کا آغاز ایک
سائنس داں کے ذہن سے شروع نہیں ہوتا بلکہ ٹھیٹ مذہبی عقل کے ذہن سے شروع ہوتا ہے۔ نیز اقبال کے یہاں
بیشتر اصطلاحات وہ ہیں جو جدید علوم میں مروج ہیں۔ اور شاہ صاحبؒ کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق
علوم نفسی سے ہے۔ تاہم ان کے طرزِ استدلال سے اگر تھوڑی سی مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو
ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن غیر معمولی طور پر استفادہ حاصل کرسکتا ہے۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں سب سے پہلے یہ بحث شامل ہے کہ انسان کے نفسی اور حواسی علوم کتنے ہیں
اور ان کی کیا کیا قسمیں ہیں۔ اس کے بعد اس کتاب کو چار اشاروں یا چار حصوں پر تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلے اشارہ اولیٰ میں وجود سے بحث کی گئی ہے۔ اس ضمن میں جو مباحث آئے ہیں وہ ہمارے جدید فلسفہ و
طبیعیات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور متصوفانہ نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا
ہے۔ نیز اعیانِ ثابتہ، حقائق امکانیہ، اصل کونیہ، مظاہر وجود، مبداء وجود، ماہیات قبل الوجود، تعین ماہیت، مبداء
اور وجود کا تعلق، وجود واجب، عالم کا وجود ظلی، وجود منبسط، وحدۃ الوجود، توحید، خاتم ہیت، ابداع، خلق، تدبیر
تدلی سے بحث کی گئی ہے۔

اشارہ دوم کا موضوع تجلی ہے۔ اس اشارے میں تجلی کے عام احکامات کے علاوہ تجلی کے اقسام شخص اکبر تجلی کے
تنزلات تجلی پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ سوم کا موضوع ایجاب و اختیار ہے۔ اس موضوع کے تحت ارادہ، ممکنات، افعال خداوندی
و افعال طبیعی اور اسباب سے بحث کی گئی ہے۔ اشارہ چہارم میں مراتبِ نفس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس اشارے میں
روح کی حقیقت، نسمہ، مراتب کمال، حسی، مثالی، حسی عالم، ناسوتی، صاحب تمثل، صاحب مراتب، صاحب مقام محمود
صاحب تجرید، صاحب کشف، حقیقت ولایت، اعلیٰ مقامات بشر، حقیقت عالم وصال سے بحث کی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ
نے یہ کتاب حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض تصنیفات کے زیر اثر تصنیف فرمائی ہے جن میں خاص طور پر حضرت شاہ
ولی اللہؒ کی لمحات، سطعات سے آپ بہت متاثر ہیں۔ لمحات اور سطعات حد درجہ جامع اور نہایت مختصر رسالے
ہیں۔ ان ہی کتابوں کی توضیح اور اپنے شخصی تجربات کو پیش کرنے کے لئے شاہ صاحبؒ نے عبقات تصنیف فرمائی۔ اس
کتاب کے متعلق سے شاہ صاحب کا یہ ارادہ تھا کہ وہ اس کی شرح بھی لکھیں۔

"خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کریں گے ایسی شرح کہ جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں"
افسوس یہ کہ شاہ صاحبؒ کا یہ ارادہ شرمندۂ تکمیل نہیں ہوسکا۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب سے استفادہ میں
جدید ذہن کو تبھی سہولت پیدا ہوجائے گی، اگر کوئی مرد خدا اس کی شرح کرسکے۔

فکری عظمت بھی انسان کی عظمت کے لئے بہت کچھ کافی ہے لیکن کردار کی عظمت بغیر فکر کے نصیب نہیں ہوتی۔
اسلام اور حیات انسانی کی تاریخ یہ ہے کہ جہاں بھی عظیم مفکرین کے ساتھ عظیم کردار کا پہلو لازم رہا ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر کا
کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں بلکہ تحریک عمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریات اور خاص طور پر تصوف کے مسائل اور
مراتب کا جب مطالعہ کیا جاتا ہے تو بادی النظر میں وہ ایک ایسا فکری سرمایہ معلوم ہوتے ہیں جو عمل سے جدا ہے لیکن حقیقت
تو یہ ہے کہ اس فکری سرمایہ کو سمجھنے کے لئے محض کسی نام نہاد فکر سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے عرفان و تحقیق
کے لئے خود بھی سرگرم عمل ہونا پڑتا ہے عملی زندگی اور روشن فکر ایک دوسرے کو جلا دینے کے ضامن ہیں۔ فکر و عمل کے
غیر معمولی امتزاج کی سب سے بڑی آیت الٰہی جو تاریخ میں تمام کمال پہنچ سکتی ہے ذات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے
ظاہر ہے کہ ایسے نبی کی امت میں جن شخصیتوں کو جو وصف ہوگا وہ غیر معمولی فکر کے ساتھ غیر معمولی عمل اور ان دونوں کے
امتزاج کے نتیجہ میں مسعود جیسے ہمہ گیر شخصیت ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا امام مالک ہوں یا امام احمد بن حنبل ابن تیمیہ
ہوں یا محمد بن عبد الوہاب نجدی، شیخ احمد سرہندی ہوں یا شاہ ولی اللہ، ان میں سے ہر ایک کی زندگی فکری اور عملی
دونوں پہلوؤں سے غیر معمولی ہے۔ ان ہی بزرگوں کے ساتھ حضرت اسمٰعیل شہید کا اسم گرامی وابستہ ہے۔

پیش نظر کتاب "عبقات" کو محض ان کا ایک علمی کارنامہ سمجھ لینا ان کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ ناانصافی
ہوگی بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ ہم اس آئینہ میں اس عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جلوہ گر دیکھیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری
ہے کہ ہم کو حضرت شہید کی حیات طیبہ سے کچھ نہ کچھ واقفیت ہو تاکہ ہم اس سالک راہ طریقت اور اس مجاہد میدان جہاد کی
عظمت کا مناسب اندازہ کرسکیں۔ ان صفحات میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس حیات طیبہ کا احاطہ کیا جاسکے۔
اس موقع پر صرف ذیل جانب اشارات پر اکتفا کیا جائے گا جو شاہ شہید کی سیرت و حیات سے مزید واقفیت حاصل کرنے
کی ترغیب پیدا کرسکے۔ اور کسی نوجوان میں ایک زیادہ اصولی اور جامع سوانح مرتب کرنے کی امنگ پیدا کرسکے۔
تاہم مولانا حیرت دہلوی اور مولانا غلام رسول مہر نے آپ کی سوانح مرتب کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔

شاہ صاحب کا زمانہ مغلیہ سلطنت کے زوال اور طوائف الملوکی کے آغاز کا زمانہ تھا ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب
عالمگیر نے وفات پائی اورنگ زیب کی وفات کے بعد مسلمانوں کے ہاتھ سے زمام سیاست چھوٹنے لگی تھی۔ یہ انحطاط
۱۷۳۹ء تک یعنی محمد شاہ رنگیلا کے عہد تک اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا مملکت میں امراء کا ظلم اور مخالفین کی سرکشی کے
علاوہ راجپوت، مرہٹہ، جاٹ اور سکھوں کی بغاوت نے زور پکڑا چنانچہ دکن، گجرات، بنگال، ملتان، اودھ
اور مالوہ صوبوں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اسی اثنا میں یعنی ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ نے حملہ کیا اور اس کے
بعد غلام قادر روہیلہ نے۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کی شہادت ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو ہوئی۔ یہ وہ حالات تھے جو مسلمانوں پر پیش آچکے
ہو چکے تھے، اور ایسے ہی انحطاط و زوال کے دور میں آپ پیدا ہوئے شاہ صاحب کا تعلق ایک ایسے خاندان

سے تھا جس کا پورا ثبوت علامہ حیرت دہلوی نے بھی دیا ہے۔ اور تفسیری جوہروں میں قرآنی علوم کا شامل تھا۔ آپ عارف باللہ حضرت شاہ عبدالرحیم کے پرپوتے، مجدد وقت حضرت شاہ ولی اللہ کے پوتے، حضرت شاہ عبدالعزیز جیسے بزرگ کے بھتیجے اور حضرت شاہ عبدالغنی کے بیٹے تھے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا حضرت شاہ عبدالعزیز اور ان سے حاصل کی۔ شاہ شہید کی تعلیم میں وہ سارے عناصر شامل تھے جو ایک شخص کے جسم میں ایک مستحکم دماغ اور ایک عظیم روح پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ آپ کے مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ صرف پندرہ برس کی عمر ہی میں علوم عقلیہ اور نقلیہ سے فارغ ہو گئے۔ اور اپنے وقت میں سب سے وسیع مطالعہ کرنے والے عالم تھے۔ دوسری طرف تیراکی، تیر اندازی اور ورزش سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ شہسواری معاملات میں استعداد و اہلیت تقدم تھی کہ اس کا اندازہ ان چند واقعات سے لگایا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے تیراکی سیکھی تو اس کثرت سے پانی میں رہتے کہ بعض دفعہ جمنا کے راستے تیر کر دہلی سے آگرہ پہنچے۔ آپ نے اپنے آپ کو بھوکا پیاسا رکھنے اور موسم کے شدائد کا غیر معمولی طور پر عادی بنا لیا تھا۔ تین تین دن تک آپ بے پانی کے شدید گرمیوں میں رہنے کے عادی ہو گئے تھے اور کڑکتے ہوئے جاڑوں میں مکان کی چھت پر نہایت مہین لباس پہن کر ٹہلتے رہتے۔ اور اس طرح شدید سے شدید جاڑے کا اپنے آپ کو عادی بنا لیا۔ جاگنے کا یہ عالم تھا کہ دس دس دن تک پلک نہیں جھپکتی تھی اور سونے کا یہ عالم تھا کہ جس وقت اٹھنے کا قصد کر کے سوتے تو اس سے ایک منٹ ادھر یا ادھر نہیں ہوتا۔ ایک دفعہ آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ بے وجہ اپنی جان پر اتنی مصیبت کیوں اٹھاتے ہیں۔ آپ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں انسانی قوتوں کا جو خدا کی طرف سے ودیعت ہوئی ہیں فطری قوتوں سے مقابلہ کر کے اندازہ کرتا ہوں کہ آیا انسان بحیثیت اپنی اشرفیت کے سب پر غالب آ سکتا ہے تو میں نے اس کا تجربہ کر لیا کہ ہاں انسان اگر چاہے تو اسے خاک، باد، آب، آتش نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

یہ اور ایسی ہی بہت ساری باتوں سے شاہ صاحب کی ذہنی و جسمانی نشوونما کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن آپ کی باطنی شخصیت کی عظمت کی شاہد خود تحقیقات ہے۔ شاہ صاحب کو خطابت کا ایک غیر معمولی وصف قدرت نے ودیعت کیا تھا۔ چنانچہ رمضان المبارک کے یوم وداع کے موقع پر آپ کی پہلی تقریر میں دنیا کے فرسودہ تصورات، علماء کی چالبازیوں، صوفیوں کے بعض غلط نظریات اور بدعات، تاجروں کی خود سری اور غافل سیاست سبھی کو متزلزل کر دیا۔ آپ کا یہ خطبہ بجائے خود ایک عظیم دینی سرمایہ ہے۔ شاہ صاحب کی تقاریر نے وقت کی سیاست، علماء کے فکر و نظر اور مذہب کی تعبیر و توجیہ، حیات و کائنات کے روایتی مفہوم سبھی میں انقلاب پیدا کیا اور قوم کو عزت اور موت کی لذت سے آشنا کر دیا۔ سیاسی انقلاب اور تجدید فکر کی تحریک کے نشانات ہیں۔ مگر یہ خطابات شاہ صاحب کے لئے سبک ترین تھیں۔ دوسری طرف سیاسی انقلاب کی مہم تھی جس کی حیثیت ثانوی ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی زندگی کا یہی وہ پہلو ہے جس کے توسط سے عوام آپ سے متعلق بھی یہ سمجھتے ہیں کہ آپ کے سیاسی اقدامات آپ کو تاریخ کے صف اول کے انقلابیوں میں کھڑا کر سکتے

ے حیات طیبہ از علامہ حیرت دہلوی

کوئی تھیں لیکن میرا یہ خیال ہے کہ شاہ شہید کی زندگی کا اس سے بڑا اہم پہلو آپ کی سیاسی تحریک اور تجدید الٰہیات ہے۔

جہاں تک شاہ صاحب کی تجدید الٰہیات کا تعلق ہے اس سے متعارف ہونے کے لئے عبقاتؒ کا مطالعہ کافی ہے لیکن شاہ صاحبؒ کی سیاسی تحریک کئی عظمت پر مشتمل ہے، اور اس تحریک میں شاہ شہید کے ساتھ حضرت سید احمد بریلوی جیسی شخصیت ساتھ تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے زیادہ سید صاحب کا مزاج تحریکی تھا بہرحال اس تحریک کے تحت ظلم و جہل اور کفر و باطل کے خلاف متعدد خونریز جنگیں ہوئیں جن کی پہل کفر کی جانب سے ہوئی۔ انہی معارکات میں معرکۂ بالاکوٹ وہ آخری جنگ تھی جس میں شاہ اسماعیل شہیدؒ نے جس کے دینی درس نے شہدا کو جام شہادت نوش کیا جبکہ آپ کا جسم گولیوں سے چھلنی تھا۔ ہندوستان میں جہاد فی سبیل اللہ کا یہ آخری واقعہ تھا۔ شاہ شہید کی سیاسی تحریک بہ ظاہر آپ کے بعد دونوں ختم ہو گئیں لیکن ہندوستان میں آپ کے بعد مسلمانوں کے یہاں جو سیاسی اور دینی تحریکیں اٹھیں وہ سب کے سب کسی نہ کسی حیثیت سے شاہ شہیدؒ کی تحریک سے وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے اور غیر بیدار قیادت کی وجہ سے ان کی تحریکوں میں وہ آب و رنگ نہیں پیدا ہو سکا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو شاہ شہیدؒ کی تحریک آج بھی مسلمانوں کے ضمیر میں خفتہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو اجاگر کر کے ایک بار پھر ملت کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ مشرق کے عروق مردہ میں پھر سے خون زندگی دوڑے۔

پیش نظر کتاب اسلامی الٰہیات ترجمہ عبقات کے بارے میں یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ایک جلیل القدر شخصیت کے ایک عظیم کارنامہ کا ترجمہ عصر حاضر کے ایک جلیل القدر عالم مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے فرمایا۔

یہ بڑی خوش نصیبی کی بات ہے کہ اب ہم کو اس کا ایک مستند اور معیاری اردو ترجمہ بھی میسر ہے اس ترجمہ کے مسودات ایک عرصہ سے طاق نسیاں میں پڑے ہوئے تھے اور ارباب فکر و نظر برسوں سے اس کے منتظر تھے۔

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ عارف مرحوم سے مجھے اس وقت شرف نیاز و سعادت نصیب حاصل ہوئی جب وہ اس ترجمہ کی مہم سر انجام دے چکے تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی عجلت کے آرزو مند تھے۔ مگر افسوس ہے کہ حیات نے وفا نہیں کی اور مرحوم اس مہم کو سر انجام دینے کے چند ہی برس بعد واصل بحق ہو گئے اور آپ کی زندگی میں اس کی اشاعت نہیں ہو پائی۔

اس عظیم الشان علمی و دینی کارنامہ سے شاہ شہیدؒ اور مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی ارواح جلیلہ انشاء اللہ یقیناً مسرور و مطمئن ہوں گی۔ میری یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ امت مرحومہ کو اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد ضیاء الدین محمد شکیب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پاک ہے وہ ذات جو اپنی صفت ظہوری کی وجہ سے پوشیدہ ہوگیا اور
اپنے نور کے حجاب میں روپوش ہے[1]
وجود میں بھی اور قدیم ہونے میں بھی وہ تنہا ہے اور ہستی سے اسی نے اشیاء
کی آفرینش کی ہے۔ آسمانوں اور زمینوں کو اسی نے پیدا فرمایا اور سارے جہانوں کے
اندر جو کچھ بھی ہے سب کو اسی نے درست کیا۔ عظمت اور کبریائی کی چادر اسی
نے اوڑھی اور عزت و سربلندی کا لباس زیب تن فرمایا[2]۔ اپنی تسبیح ہر اس
منہ سے ادا کرا رہا ہے جو موجود ہے۔ اور ہستی کے آئینے میں اس کے چہرے کا
جمال جھلک رہا ہے[3]۔ اس کے اوصاف کی ہر تعریف و ستائش کرنے والے کی
تعریف و ستائش سے اس کو بے نیاز بنا رکھا ہے[4]۔ وہ اس سے برتر ہے کہ بیان کرنے والے
اس کی ذات کے جلال کو بیان کریں۔ اس کے روئے مبارک کی شعاعوں نے
چہرے سے گہرے انکار کو جلا کر تہس نہس اور اس کی برتری کی سطوت و شوکت
کے سامنے مشکل سے مشکل نظریے معقول اور ہیچ ہو کر رہ گئے[5]۔ وجود میں اس کا کوئی
شریک اور ساجھی نہیں ہے۔ نہ ثبوت ہی میں اس کا کوئی ہم داستان و ہم قدم

---

[1] وجود منبسط کے نظریے کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ [2] چاروں کلمات میں تین
کمالوں کے مباحث و مسائل کی طرف ان تینوں متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ [3] ان دونوں متصل
فقروں میں ثابت ہے ان وجود منبسط کے صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ [4] ان چاروں متصل فقروں میں واجب
الوجود کی بحث کی طرف اشارہ ہے جس کو احدیت کہتے ہیں۔ [5] ان دو متصل فقروں میں شیروں یعنی احدیت
کی طرف اشارہ ہے۔ [6] ان دو متصل فقروں میں صادر اول یعنی مقام وحدت کی طرف اشارہ ہے۔

حق تعالیٰ نے ان کے احسانات میں جس سے یہ بندہ سرفراز کیا گیا ہے، ایک بڑا احسان یہ بھی ہے کہ میں ان لوگوں کے درمیان پیدا کیا گیا جو ہدایت کے بلند مینارے ہیں، اور تقویٰ و پارسائی کے امام ہیں، علمائے عظام اور عرفائے کرام میں جن کا شمار ہے، یعنی نسبتاً جو میرے چچا اور تعلیماً میرے آباء ہیں، اللہ کے پاس یہی لوگ میرے وسائل ہیں اور خدا کے نزدیک یہی میرے شفیع و سفارشی ہیں، ان ہی کے دامن کی میں اقتدا کرتا ہوں اور ان ہی کی توفیق سے میں راہ پاتا ہوں، حق الیقین کی راہوں میں وہی میرے رہنما ہیں، دنیا و دین میں وہی میرے سردار و پیشوا ہیں، ان کے مراتب کو حظیرۃ القدس میں اعلیٰ فرمائے اور ان کے سروں سے مجھے تھوڑی عطا کرے، بہرحال ان ہی دریاؤں سے میں نے اپنے چلوؤں میں پانی اس حد تک بھرا ہے جس حد تک میرے ہاتھوں میں گنجائش تھی، اور ان ہی کی روشنیوں کو میں نے جذب کرنے کی کوشش اس حد تک کی ہے جس حد تک میں ان کے جذب کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا تھا۔

پھر جب خدا نے "انتقال المتقین" کے علم سے مجھے نوازنے کی کچھ اور تخیلہ یقین کے نور سے مجھے منور کیا اور اس کے ساتھ مذکورۂ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا۔ میں نے چاہا کہ اس فن کے مبادی کی راہ ایک چراغ روشن کروں، جس کی روشنی میں چلنے والے راستہ کو دیکھ سکیں اور مقامات کے زینوں پر ایک سیڑھی رکھوں، جس پر چڑھنے والے چڑھ سکتے ہوں، اسی غرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ تالیف کیا، ان دو چیزوں کے بیچ میں یعنی تجربہ اور معائنہ سے جو باتیں ظاہر ہوئی ہیں اور بیان کرنے والوں کے بیان سے جو باتیں ثابت ہوئی ہیں اس کی حیثیت برزخ کی ہے یا یوں سمجھو کہ ارباب کشف یقینی امور کے پانے میں کامیاب ہوتے ہیں اور دلیل و برہان والے جن نتیجوں تک پہنچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ علاقۂ اتصال کا کام انجام دے گا۔ یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ اپنے اس رسالہ میں جن مضامین کو میں نے درج کیا ہے، اگرچہ بجنسہٖ اپنے ائمہ سے ان کو نہیں حاصل کیا ہے لیکن ان ائمہ سے جو کچھ بھی مجھے ملا ہے، وہی دراصل اس درخت کی جڑ اور اس عقل کا تخم ہے کذلک تنشأ البنیۃ متفرقھا وحسن نبات الارض من کرم البذر، یعنی درخت بیج سے پیدا ہو کر نکلتا ہے دراصل بیج کا ریشہ ہی ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمین کے نباتات کا حسن بیج کی خوبی پر مبنی ہے لیکن باایں ہمہ زمین کی خصوصیت کو بھی اس جز میں ضرور دخل ہوتا ہے جو اس میں چھپا ہوتا ہے اور بیج میں جو صورتیں چھپی ہیں، ان میں وہ رنگ بھی ضرور شریک ہو جاتا ہے، جس سے

آئینہ رنگین ہوتا ہے۔ پس سمجھنا چاہیے کہ اس رسالہ میں جو باتیں درست اور ٹھیک ہوں تو وہ
خدا کی طرف سے ہیں اور کوئی اثر کی طرف سے اور جو چیزیں اس میں غلط سہو و نسیان کی
راہ سے درج ہو گئی ہیں ان کو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے خیال کرنا چاہیے
میں نے اس کتاب کا نام "العبقات" رکھا ہے۔ اشارہ اس کی طرف ہے کہ لمعات اور
سطعات مذکورہ بالا کتابوں کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے۔ میں اس کا مدعی
نہیں ہوں کہ ان سوتیوں (یعنی سطعات و لمعات) کے سلسلہ میں اس کتاب کو بھی شمار کرنا
چاہیے، اور جس چیز کا مجھے حق نہیں ہے اس کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہوں، بلکہ سمجھنا چاہیے کہ نقلی
علوم سے عربی ادب کے فنون کا جو تعلق ہے یا عقلی فنون سے منطق کے قوانین کی جو نسبت
ہے یعنی تعلق، یہی نسبت ان کتابوں سے میرے اس رسالہ کو ہے، میں نے اس کتاب کو متون ڈھنگ
پر لکھا ہے اور خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا ایسی شرح جس سے
آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔ اس کتاب کو میں نے ایک مقدمہ چار اشارات اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔

حسبی اللہ ونعم الوکیل ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عجبقہ (۱)

انسان کے علمی ذرائع یعنی معلومات حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں، محسوسات سے معلومات کا اخذ کرنا یہ پہلا طریقہ ہے، دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں ان چیزوں کا علم جو مجہول اور نامعلوم ہیں، معلومات سے حاصل کیا جاتا ہے، اور غیب سے علم پانا جسے تعلق بالغیب بھی کہتے ہیں، یہی علم کا تیسرا طریقہ ہے پھر محسوسات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی ایسی شخصی جزئی صورت سے ہو جو مادی عوارض اور اوصاف سے موصوف ہو تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مادے[1] کا عالم اور جاننے والے کے سامنے رہنا اس میں ضروری ہے یا نہیں، اگر مادے کا سامنے رہنا ضروری ہو تو اس علم کا نام احساس ہے، اور مادہ کے سامنے رہے بغیر اس جزئی صورت کا علم عالم میں اگر پایا جائے تو اس کا نام تخیل ہے۔

اور جزئی صورت کا مادی عوارض سے اگر متصف نہ ہو تو جو علم اس کے ساتھ متعلق ہوگا اس کا نام توہم ہے لیکن بجائے جزئی ہونے کے صورت اگر کلی ہو تو جو علم اس سے متعلق ہوگا اسی کا نام تعقل ہے۔

پھر یہی عقلی صورتیں یا تعقل کی راہ سے حاصل ہوتی ہیں اگر ایسی ہیں جنہیں محسوسات سے حاصل کیا گیا ہو تو جو قضیے اور جملے ان عقلی صورتوں کی ترکیب سے بنتے ہیں ان ہی قضیوں کو بدیہیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

باقی علم کا وہ طریقہ جس میں نامعلوم اور مجہول چیزوں کا علم معلومات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے کہ معلومات سے مجہولات کی طرف آدمی کا

۱؎ یعنی صورت جس کا مادی یا خارجی عیار ہو، مثلاً زید کی صورت گوشت پوست وغیرہ کے مادے میں یا کرسی کی صورت لکڑی کے مادے میں، بوتل کی صورت شیشہ کے مادے میں۔

ذہن اچانک اور دفعۃً منتقل ہو جائے یا اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر یہ منتقل عمل میں آتی
ہے دوسری صورت یعنی تدریجی رفتار کے ساتھ ذہن کا معلومات سے مجہولات کی طرف منتقل
ہونے کا نام نظر ہے اور جس نامعلوم بات کا علم اس طریقے سے حاصل ہوتا ہے اسے نظری
کہتے ہیں اور پہلی صورت یعنی دفعۃً کسی معلوم بات سے آدمی کو کسی مجہول اور نامعلوم حقیقت کا علم حاصل ہو جائے
تو اس کا نام حدس ہے اور جس چیز کا علم اس طریقے سے حاصل ہوتا ہے اسے حدسی کہتے ہیں۔

باقی غیب سے علم پانے کا جو طریقہ ہے اسی کے ذیل میں آتی تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، علم لدنی، مشاہدہ،
وجدانی، سنوح، تجلیات، کشف، عالم مثال کے ساتھ اتصال، رابطہ عہدی تجلیات جیسی چیزیں داخل ہیں،

ذوق سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان ہی کی تفصیل کا نام حکمت ہے، اور معرفت کی
راہ سے حاصل شدہ امور کی تفصیل کا نام فن حقائق ہے۔

جن اصطلاحات کا تذکرہ غیبی علوم کے سلسلہ میں کیا گیا ہے، ان کے معانی اور مطالب
کا ذکر عنقریب آئندہ کیا جائے گا، ابھی اس کا انتظار کرو،

بعض دفعہ وحی کے سوا سارے علوم جو غیب سے حاصل کئے جاتے ہیں ان سب کی
تعبیر کشف اور الہام کے الفاظ سے ادا کرتے ہیں۔

عبقہ (۲)

معصوم کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے، یعنی عموماً جسے علوم نقلیہ کے نام
سے موسوم کیا جاتا ہے، دراصل علم کی یہ قسم نظریات ہی کے سلسلہ میں داخل ہے۔
کیونکہ معلومات جو معصوم کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر اعتماد کرنے اور
ان کے ماننے کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ آدمی کی عقل ان کے متعلق اپنے اندر مقدمات
کو اس طریقے سے گویا مرتب کرتی ہے، یعنی بصورت یوں کیا جاتا ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کی خبر
معصوم نے دی ہے، اور ہر وہ خبر جو معصوم سے ملی ہو چونکہ وہ واقعہ کے مطابق ہوتی ہے
دلیل سے ثابت ہو چکا، یہ خبر بھی واقعہ کے مطابق ہے، اب ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدموں میں سے

پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہے اس کا تعلق تو حسیات[1] سے ہے۔

لیکن دوسرا مقدمہ جو کبریٰ ہے یقیناً یہ بالکل ایک استدلالی چیز ہے اس لئے چاہیے تو یہی تھا کہ متواتر خبروں سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں، ان کا شمار نظریات ہی میں کیا جاتا ہے لیکن معلومات کا یہ ذخیرہ چونکہ ایسا ذخیرہ ہے جو بجائے خود بے شمار علوم کا سرچشمہ بنا ہوا ہے، اس سے عام نظری علوم کے مقابلہ میں اس کو ایک مستقل حیثیت عطا کی گئی ہے، اور علم کا گویا یہ بھی ایک علیحدہ مستقل ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

پھر جانتے بھی ہو کہ ان امور کا علم حاصل ہوا ہے چونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق نہیں قرار پاتا اور یہی حال ان قضایا کا ہے جنہیں بدیہیات کہتے ہیں، یعنی ان کا علم بھی انسانی کمالات کے سلسلہ میں قابل ذکر نہیں سمجھا جاتا یہی وجہ ہے جو لوگوں نے ان تمام علوم کو جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کے تمام اقسام یعنی احساس اور تخییل و توہم کو اور تعقیل کے علم کو ان علوم کے ذیل سے خارج کر دیا گیا ہے جنہیں اہمیت حاصل ہے اور خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو چکا ہے اس لئے تلقی بالغیب یعنی غیب سے علم پانے کے سلسلہ میں صرف ایک ہی چیز باقی رہ گئی ہے یعنی کشف۔ کشف سے یہاں مراد اس کے عام معنی ہیں جو وحی کے سوا تلقی بالغیب کے تمام اقسام کو حاوی ہے، بہرحال گزشتہ بالا مباحث سے اب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس علم کو اہمیت حاصل ہے اس کے اسباب گویا تین ہیں۔

تعقل یعنی معلومات سے نامعلوم اور مجہول امور کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ایک ذریعہ تو یہ ہوا، دوسرا ذریعہ نقل اور کشف تیسرا ذریعہ ہے،

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جو علم ان اسباب سہ گانہ سے حاصل ہوتا ہے غلط اور غلطی کی ہر ایک میں کافی گنجائش ہے یعنی تعقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں خرابی

---

[1] مطلب یہ ہے کہ کسی خبر کے متعلق یہ دعویٰ کہ معصوم نے اس کی اطلاع دی ہے، جس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی ناقل براہ راست معصوم سے سن کر بیان کرتا ہو کہ معصوم کے سامنے وہ موجود تھے اور معصوم کے سامنے اگر موجود نہ تھے تو آخر تک درمیان میں یہ خبر پہنچی ہو گی بہرحال جتنے بھی وسائط ہوں ہر قسم کی خبر والا علم چونکہ ذریعہ سمع ہی سے ان کو حسیات سمجھتے ہیں۔

اسی وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے کہ مطلب اور نتیجہ تک آدمی جن مقدمات کی مدد سے پہنچتا ہے
ان کی صورت میں بھی اوہام کے بارے میں بھی بسا اوقات نقص رہ جاتا ہے۔ اسی طرح نقل کی
راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو معصوم تک جس سند سے اس علم کو منسوب کیا جاتا ہے، اس
میں خرابی کبھی تو اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے کہ بیان کرنے والوں کا حافظہ غلطی کرتا ہے یا وہ
کسی اور وجہ سے غلطی کا شکار رہ جاتا ہے اور کبھی روایت کے راوی کے متعلق یہ بات پایۂ ثبوت
کو پہنچ جاتی ہے کہ قصداً وہ جھوٹ بولتا ہے، میرا اشارہ ان تمام نقائص کی طرف ہے جو
راویوں کے متعلق اپنے محل میں لوگ بیان کرتے ہیں اور کبھی نقل ہی سے حاصل ہونے والے
علوم کے متعلق یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ بظاہر جو بات اس خبر سے سمجھ میں آتی ہے اس سے
انحراف کرکے بغیر کسی معقول وجہ کے دوسرا مطلب اس سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے،
حالانکہ کوئی خاص قرینہ بھی وہاں ایسا نہیں پایا جاتا جسے ظاہر مطلب کے چھوڑنے کے سبب ٹھیرایا
جا سکتا ہو۔

اسی طرح کشف کی راہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں سو جن اندرونی شیطانی
طبائع رکھنے والوں کی اندرونی مداخلت سے ان میں بھی خرابی پیدا ہونے کی گنجائش رہتی ہے،
اصطلاحاً جسے رشیطانیہ کی دراندازی سے موسوم کیا گیا ہے اور کبھی ان میں خرابی ان امور کی
وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے، جو صاحب کشف کے دل و دماغ میں عادۃً محفوظ ہوتے ہیں یعنی
مختلف معلومات اور عادتی محفوظات باہم گڈمڈ غلط ملط ہو جاتے ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب
کشف میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ جو بات اس پر کھولی گئی ہے، اس کے تمام پہلوؤں کا جیسا
کہ چاہیے احاطہ کر سکتا ہو، عنقریب ان امور کی تفصیل ہم آئندہ بھی کریں گے۔

بہرحال ان نقائص کی گنجائش کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ ان چیزوں کی دراندازیوں سے خلل
پیدا ہوتا ہے، اگر ان سے راستہ صاف ہو تو پھر علم کے یہ تینوں ذرائع ایسے ذرائع ہیں کہ جو
معلومات اور نتائج ان کی راہوں سے حاصل ہوتے ہیں ان میں کسی قسم کے تضاد اور مخالفت
کا پایا جانا ناممکن ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو گویا یہ ماننا پڑے گا کہ حقیقی واقعات میں بھی تضاد اور
مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا، یعنی دو متضاد نتائج واقعی نہیں

ہو سکتے، ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا ناگزیر ہے) اسی لئے یہ یقین کرنا چاہئے کہ برہان
قاطعہ (یعنی صحیح عقلی دلیل) اور حکم متواتر (یعنی پیغمبر کی طرف جو بات تواتر کی راہ سے قطعی طور
پر منسوب ہو اور مطلب و معنی کے لحاظ سے مشتبہ نہیں بلکہ محکم ہو) اس میں اور حکماء کے ذوقیات
(یعنی اشراقی اور کشفی ذرائع سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں) ان سب میں تعارض یا مخالفت
کا پایا جانا ممکن ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علم کے ان تینوں ذرائع سے معلومات کا جو ذخیرہ حاصل
ہوا ہو اس میں بعض کے اندر کسی چیز کے متعلق کوئی ایسا علم پایا جاتا ہو جس سے دوسرے مشغلہ
میں خاموشی اختیار کی گئی ہو، لیکن ظاہر ہے کہ اس کو متعارض اور مخالفت سے کیا تعلق، یہاں
ایک چیز جاننے کی یہ بھی ہے کہ علم کے مندرجہ بالا سہ گانہ ذرائع میں سے نقل کا ذریعہ ایک ایسا
ذریعہ ہے جس کی ضرورت اور حاجت سب سے زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ جتنے علوم و فنون ہیں
ہر علم و فن میں فکر و نظر کا دور حد ہی سے، بہرحال اسے ہم کو لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے
جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ تشویش اور فائدہ رسانی میں یہی سب سے
زیادہ محفوظ راہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان خرابیوں کا جن کی اس راہ میں گنجائش پیدا ہوتی
ہے ان کا ازالہ تھوڑی توجہ اور کوشش سے ممکن ہے۔ اسی لئے ایسا علم جو نقائص اور خرابیوں
سے پاک ہو، اس کے حصول کی توقع اسی راہ سے زیادہ کی جاتی ہے۔ دریافت تو یہ ہے کہ علم کا یہ
ایک ایسا طریقہ ہے جس میں بجائے خود خرابیوں کی گنجائش بھی بہت کم ہے۔ باقی کشف والا علمی
طریقہ سو اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے احاطہ کا دائرہ بہت وسیع ہے کیونکہ
اس کا تعلق غیب سے ہے اور ظاہر ہے کہ غیب لامحدود معلومات اور بے انتہا علوم کا خزانہ
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیب سے جن لوگوں کا تعلق ہو جاتا ہے، وہ اس تعلق میں جو قوت حاصل
کر لیتے ہیں، ان کے علوم کا مقابلہ دوسرے علمی ذرائع والے لوگ نہیں کر سکتے۔

عبقہ (۳)

بعض لوگ جنہیں سمجھ نہیں عطا کی گئی ہے، ایک سخت بے ہودہ دعویٰ کر بیٹھے ہیں یعنی کہتے
ہیں کہ نقل کی راہ سے کسی قطعی اور یقینی علم کا حصول ناممکن ہے۔ دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ

اس راہ سے علم ظاہر ہے کہ الفاظ ہی کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ کھلی ہوئی بات ہے
کہ الفاظ کے معنی کا سمجھنا اسی پر موقوف ہے کہ جن معانی کے لئے الفاظ بنائے گئے ہیں ان کا علم
پہلے حاصل کیا جائے (یعنی یہ جاننا چاہیے کہ بنانے والے نے کس لفظ کو کس معنی کے لئے وضع
کیا ہے) اور اس کے جاننے کی واحد شکل یہی ہے کہ لغت کے مستند ائمہ اور علماء کی جو تحقیق
اس باب میں ہو اسے معلوم کیا جائے۔ بہرحال سارا دار و مدار اس سلسلہ میں ان ہی روایتوں پر ہے
جو لغت کے ان ائمہ سے نقل ہوئی ہوں، جن کا حاصل یہی ہوا کہ روایت کرنے والوں کے متعلق جب
تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ غلطی اور جھوٹ کے عیب سے ان میں ہر ایک پاک تھا، اس وقت تک
الفاظ کے صحیح معانی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ بات یعنی لغوی روایتوں کے نقل کرنے والے
ان عیوب سے پاک تھے ظاہر ہے کہ اسے کون ثابت کر سکتا ہے، ایک وجہ تو یہ ہے پھر یہ بھی ہو جاتا ہے کہ جس
معنی کے لئے لفظ بنایا جاتا ہے، بسا اوقات ان معنی کو چھوڑ کر دوسرے معانی اس سے مراد لئے
جاتے ہیں، ایسے دوسرے معانی جن کے لئے بنانے والے نے لفظ کو نہیں بنایا تھا، مثلاً منقول
میں مجاز میں کنایہ میں بھی صورت پیش آتی ہے، سوال یہ ہے کہ نصوص (یعنی معصوم کی طرف جو
الفاظ منسوب ہیں) ان الفاظ کو سن کر آدمی کا ذہن جن معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے، مذکورہ بالا
خیالات و شکوک کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ معصوم کی مراد بھی یہی تھی بہرحال جب تک کسی قطعی
ذریعہ سے یہ ثابت نہ کر لیا جائے کہ معصوم کی مراد ان الفاظ سے کیا ہے، کوئی قطعی علم کا نصوص
کے الفاظ سے حاصل ہونا ناممکن ہے اور یہی کیا الفاظ کے متعلق اس قسم کے احتمالات یعنی ان کے
معانی میں تخصیص کے پیدا ہونے کی بھی ہمیشہ گنجائش ہوتی ہے (یعنی عام معنی جو سمجھا جاتا ہے
بولنے والے کی مراد وہ نہ ہو بلکہ کوئی خاص معنی مقصود ہو)، پھر منسوخ ہونے کا کھٹکا الگ لگا رہتا
ہے الغرض اسی قسم کی چیزوں کی وجہ سے بعض محققین میں خیال کا پیدا ہونا ممکن ہے، یہ تھی تقریر
ان لوگوں کی جو الفاظ سے متعلق یہی کہ صحیح علم کا استفادہ ناممکن ہے، اور جیسا کہتا ہوں، کہ بات
بہت ادھار گفتگو کے طریقوں سے جو لوگ واقف ہیں، اور تھوڑی بہت مشق اس کی جو
رکھتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ دعوی کرنے والوں کا یہ دعوی محض نادانی اور بے جا مبالغوں پر
مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ معانی کے لئے الفاظ کا بنانا دراصل اس کی تحقیق تو آسان ہے یعنی ایک دو

فردوں کی روایت سے اس کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی جماعت سے یہ بات نقل ہو کر دنیا میں پھیل جاتی ہے جن کی تکذیب عقل کے لئے ناممکن ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس موقع پر روایت کرنے والوں کے متعلق یہ سوال کہ دروغ بیانی اور غلطیوں سے وہ پاک تھے یا نہیں، پیدا ہی نہیں ہوتا، پھر ان لوگوں کو یہ بھی تو سمجھنا چاہئے کہ اس وقت گفتگو جو کچھ بھی ہو رہی ہے اس کا تعلق تصریح کے بعض اس حصے سے ہے جسے اصطلاحاً محکم کہتے ہیں، کیونکہ قطعی اور یقینی بات کا علم ظاہر ہے کہ محکم ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور محکم میں مجاز و کنایہ یا نقل وغیرہ کی گنجائش ہی کہاں ہوتی ہے پھر مخصوص کے جس حصہ کو محکمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں نہ تخصیص ہی کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ان کے متعلق پیدا ہوتا ہے، مثلاً نصوص کی ایسی چیزیں جنہیں ایسے الفاظ سے مستحکم اور مضبوط کر دیا گیا کہ جو عام معنی ان سے سمجھ میں آتے ہیں، ان کے سوا دوسری بات کا احتمال بھی ان میں باقی نہیں رہا، مثلاً فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ پس سجدہ کیا فرشتوں نے سب نے مگر ابلیس نے (گذشتہ بالا قرآنی آیت میں ابلیس کو جو مستثنیٰ کیا گیا ہے، سجدہ کرنے والوں سے اس کا مستثنیٰ ہونا یہ بھی بجائے خود دوسرے تاکیدی الفاظ کے (اس بات کے ثابت کرنے میں کہ سجدہ کرنے میں تمام فرشتے شریک تھے کوئی بچا ہوا نہ تھا) بجائے خود ایک مستقل تاکیدی قرینہ ہے، یعنی ابلیس کے سوا سب ہی سجدے میں گر گئے، استثناء سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے باقی ان لوگوں نے جو یہ کہا تھا کہ مجاز وغیرہ کا احتمال ہر کلام میں ہے تو واقعہ یہ ہے کہ کلام میں مجاز نہیں ہے، اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجاز کی نفی کی اس کلام میں کوئی دلیل ہو بلکہ مجاز ہونے کی دلیل اور قرینہ کا نہ پایا جانا ہی، اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ کلام میں جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ان کے مجازی معانی مراد نہیں ہیں،

بہرحال مجازی معنی کے دلائل اور قرائن سے لفظ کا خالی ہونا یہی چیز یہ سمجھنے کے لئے قطعاً کافی ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، مطلب جس کا یہی ہوا کہ حقیقی معنی ہی یہاں مراد ہے، اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، اس کی دلیل تلاش کی جائے بلکہ مجازی معنی مراد لینے کی چونکہ کوئی وجہ نہیں پائی جاتی اسی سے قطعی طور

یہ سمجھا جائیگا کہ لفظ کا حقیقی معنی ہی یہاں مقصود ہے ' یہاں سمجھ لینے کی ایک چیز یہ بھی ہے کہ فلاں بات یقینی طور پر بیان کی جاتی ہے ' ہم جب اس قسم کا دعوی کرتے ہیں: تو اس دعوی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ' یعنی یہ کہ امر کے یقینی اور قطعی ہونے کا دعوی کیا جاتا ہے اور اس کے مخالف پہلو کی قطعاً یہاں گنجائش کسی طرح نہیں ہے . ایک مطلب تو یہ ہوا کرتا ہے اور کبھی اس قسم کا دعوی موقعہ پر بھی کیا جاتا ہے کہ مخالف پہلو کی ایسی گنجائش جو کسی دلیل سے پیدا ہو سکتی ہے اس کا یہاں احتمال نہیں ہے ' یہ مطلب کا دوسرا پہلو ہے اور ہم جس قطعیت کا دعوی یہاں کر رہے ہیں اس سے چونکہ مراد دوسری صورت ہے ' اس لئے ایسے احتمالات اور شکوک جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہوں اگر پیدا بھی ہوں تو جو مقصد ہے اس میں وہ خلل انداز نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ ایسے بیرونی قرائن کا شریک ہو جانا جن کی وجہ سے تخصیص یا منسوخ ہو جانے یا مجازی معنی مراد لینے کے احتمالات کا سدباب ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے وہ مطلب جو بولنے والا کا ہوتا ہے متعین ہو جاتا ہے ' بلا شبہ الفاظ کے سلسلہ میں یہ ایک ایسی صورت ہے جس سے قطعی طور پر ہم ان کے مقصود کو متعین کر لیتے ہیں ' آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کو کوئی چیز تم عطا دیتے ہو اور وہ تمہاری تعریف کرتا ہے ' یا کسی کو تم نے مارا دیکھا کہ وہ تمہیں گالیاں دینے لگا یا کسی سے تم نے کوئی بات دریافت کی اس نے تمہیں جواب دیا ' یا کوئی خبر کسی کو تم نے سنائی اس نے تمہاری سنائی ہوئی خبر مان لی یا کسی سے تم مشورہ لو پھر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا وہ مشورہ تمہیں دے ' ان تمام حالات میں تم یقینی طور پر ان باتوں کو کیا نہیں سمجھتے جو تم سے وہ بولتا ہے ' یعنی اس نے تمہاری تعریف کی یا نہیں اس نے گالیاں دیں یا تمہاری بات کا جواب دیا یا تمہاری بات اس نے مان لی یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اس نے حکم دیا ' ان باتوں سے کوئی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آتی ؟ اور اگر جواب میں پھر بھی کوئی بول اٹھے کہ ہاں ! میری سمجھ میں قطعی طور پر کوئی بات ان حالات میں نہیں آتی تو اس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا آدمی اپنے آپ کو خود احمق بنانا چاہتا ہے اور وہ اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا نام سوفسطائیہ تھا۔

عبقہ (۴)

قیل و قال اور بے معنی بکواس کے سوا جن لوگوں کے نزدیک علم کا اور کوئی دوسرا مطلب ہی نہیں ہے۔ ان کی طرف سے کبھی یہ دعویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ الہام علم اور دانش کا صحیح ذریعہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کی مراد اپنے اس قول سے کیا ہے؟ اگر یہ مقصود ہے کہ ایسی بات جو واقعہ کے مطابق ہو اس کا علم غیب سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سوا اور کوئی دوسرا آدمی نہیں پا سکتا، تو میرے خیال میں وہ مذہب کے ایک ایسے مسئلہ کا انکار کر رہا ہے جو تواتر سے ثابت ہے یعنی دین کی جو باتیں تواتر کی راہ سے منتقل ہو کر دنیا میں پھیلی ہیں ان ہی باتوں سے ایک بات کا وہ منکر ہے خود حق تعالیٰ جل مجدہ فرماتے ہیں

فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً (الی آخر الآیات)

پس دونوں نے میرے بندوں میں سے ایک بندے کو پایا جسے ہم نے اپنے حضور سے رحمت عنایت کی تھی اور اپنے پاس سے علم سکھایا تھا (اخیر تک اس آیت کو پڑھ جاؤ)

اسی طرح خداوند تعالیٰ ہی کا ارشاد ہے۔

فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا قالت انی اعوذ بالرحمن منک ان کنت تقیا قال انما انا رسول ربک لاهب لک غلاما زکیا

پس ہم نے بھیجا (مریم) کی طرف اپنی روح کو جو نمایاں ہوئی ان کے سامنے ایک پورے آدمی کی شکل میں۔ مریم نے کہا میں رحمٰن کی پناہ میں آتی ہوں تجھ سے اگر تو ڈرنے والا ہے۔ تب روح نے مریم سے کہا کہ میں تیرے مالک کا بھیجا ہوا ہوں وہیں سے نمایاں ہوا ہوں تاکہ ایک صاف ستھرا لڑکا تجھے بخشوں۔

خدا ہی نے فرمایا ہے۔

اذ قالت الملائکة یا مریم ان الله اصطفاک وطهرک واصطفاک

اور دیکھو! جب فرشتوں نے کہا اے مریم! اللہ نے تجھے چن لیا ہے اور تجھے پاک کیا اور سارے جہانوں کی عورتوں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

انها الرؤیا حق قم یا بلال فاذن — یہ سچا خواب ہے، بلال کھڑا ہو جا اور اذان دے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے،

من اخلص للہ اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمۃ من قلبہ علی لسانہ — جو چالیس دن تک خدا ہی کے لئے اخلاص کرے گا حکمت کے چشمے اس کے دل سے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ بات کہ متعدد قرآنی آیات ان کی رائے کے مطابق نازل ہوئیں اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے بلکہ صحابہ کے آثار کی تلاش و جستجو کرنے والے پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ ان کے ساتھ بھی عموماً اس قسم کی صورتیں پیش آتی رہتی تھیں یعنی باوجود پیغمبر نہ ہونے کے غیب سے علم پانے والوں کا ایک گروہ ان میں موجود تھا، لیکن اس مدعی کی مراد اگر یہ ہے کہ پیغمبروں کے سوا اور بھی لوگوں کو الہامی ذرائع سے علم ملتا ہے اس میں شکوک و شبہات کی بہت کچھ گنجائش ہوتی ہے، تو میں یہ پوچھتا ہوں کہ شکوک و شبہات کی گنجائش سے علم کے دوسرے ذرائع کب پاک ہیں، یا اس کی غرض اگر یہ ہے کہ الہامی ذرائع سے حاصل ہونے والے علوم میں غلط اور صحیح صواب و ناصواب میں امتیاز دشوار ہے تو سوال یہ ہے کہ دشواری سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصود ہے کہ اس مدعی جیسے لوگوں کے لئے یہ امتیاز دشوار ہے، یعنی اس راہ سے جو نا آشنا ہیں وہ غلط کو صحیح سے اس سلسلہ میں جدا نہیں کر سکتے، تو پھر اس میں بھی علم کے اس ذریعہ کی کیا خصوصیت ہے دینی جس راہ سے جو نا آشنا ہوگا اس راہ کی دشواریوں کو وہ حل نہیں کر سکتا، امام غزالی اور مرغینانی (مصنف کتاب ہدایہ) کو دیکھو اپنے سارے علمی کمالات کے باوجود حدیثوں کے باب میں ان کا حال یہ ہے کہ صحیح حدیثوں کو ضعیف روایتوں سے جدا نہیں کر سکتے۔ اور اس مدعی کا اگر مقصد یہ ہے کہ الہامی ذرائع کے علوم میں جن غلطیوں کی گنجائش ہے ان پر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا، اور اس راہ کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرنے پر کوئی قادر نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، اور ماہرین مذاق پختہ کاروں کو اپنے اوپر قیاس کرتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن کے متعلق ماہروں کا خاص طبقہ ہوا کرتا ہے، جو

اس فن کے متعلق مشق کے ذریعہ سے بصیرت حاصل کرتے ہیں اور اسی بصیرت کی وجہ سے
میں اس فن کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرتے ہیں لہٰذا ظاہر ہے کہ اس سلیقہ کی توضیح تحریر
سے نہیں کی جا سکتی۔ البتہ علم کے اس خاص ذریعہ یعنی الہامی ذریعہ کے متعلق اتنی بات ضرور
ہے کہ علم کے جو معمولی طریقے ہیں ان کے مقابلے میں اس ذریعہ سے حاصل ہونے والے علوم
کے متعلق ایسی مہارت اور ایسے سلیقے کا حاصل کرنا یقیناً دشوار اور بہت زیادہ دشوار
ہے جس کی مدد سے آدمی میں واقعی صحیح تنقید کا ملکہ پیدا ہو جائے ، نیز اسی کے ساتھ
یہ بھی درست ہے کہ اس راہ میں اس قسم کے لوگ یعنی صحیح تنقید کرنے والے بہت کم پائے
جاتے ہیں۔

تنبیہ

چند اہم کلیات

(۱) کسی شے کی دلیل کا نہ ہونا جب اس شے کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے تو شے کی
دلیل کے نہ پانے کو شے کے نہ ہونے کی دلیل بنا لینا ظاہر ہے کہ اس سے بھی زیادہ
غلط ہے خصوصاً جب واقعہ یہ ہو کہ اس دلیل کی یافت میں کوئی خاص قوم یا جماعت کامیاب
نہ ہوئی ہو (۲) کسی امر کے متعلق خاموشی اور سکوت اس سے بیان کی مخالفت ثابت نہیں
ہو سکتی (یعنی ایک شخص بیان کرتا ہے کہ زید موجود ہے اور دوسرا آدمی زید کے متعلق خاموشی
اختیار کرتا ہے تو خاموشی سے بیان کرنے والے کی خبر کی تردید کا فائدہ حاصل کرنا غلط ہوگا

(۳) ہر چیز کا جو واقعی حال ہے عقل ہی سے اس کا علم ضروری نہیں ہے۔
(۴) مذہب نے ہر واقعی چیز کے بیان کرنے کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔
(۵) مذہب نے جس چیز کا انکار کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے تو یقین کرنا چاہئے کہ واقع میں
بھی وہ ثابت ہے، البتہ جن امور کی نفی و اثبات کے متعلق مذہب نے خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق
ہونے نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے پس غیر مذہبی ذرائع سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو یا کسی
ایسی چیز کی نفی ثابت ہو جس سے مذہب خاموش
ہے تو اس کو مذہب کی مخالفت سے کوئی تعلق نہ سمجھا جائے گا خواہ کتنے ہی کم درجہ کی ان باتوں کو ذہنی تشفی کا لحاظ

مختلف ہے ہر کام لیتے ہیں ان لوگوں میں سے نہ ہو

اشارہ

حقیقی وجود اور ہستی کے تنزل سے جو مراتب پیدا ہوئے ہیں، اس اشارہ میں ان ہی کی تفصیل کی جائے گی۔

عبقہ (۱)

جو چیزیں صفت عدم یعنی باوجود معدوم اور ناپید ہونے کے ثبوت کی صفت سے وہ موصوف ہیں، اسی مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر "ثبوت معدومات" کے الفاظ سے کرتے ہیں، اس عبقہ میں ہم اس دعوی کو ثابت کریں گے، بات یہ ہے کہ آثار و نتائج کے لحاظ سے چیزوں کا الگ الگ ہونا اور ان میں ہر ایک کا اپنی اپنی حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا ہونا یہ ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کے ہونے کا علم مشاہدہ یا دوسروں کے بیان کرنے سے قطعاً ثابت ہے اس واقعہ کا انکار صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کا تعلق سوفسطائیوں کے گروہ سے ہو اور میرا خیال تو یہ ہے کہ سوفسطائی کا لفظ بولنے کی حد تک تو یقیناً رہ جاتا ہے لیکن اس کی حقیقت ایک فرضی اور اختراعی مفہوم سے زیادہ نہیں ہے، اس قسم کے خیالات جو سوفسطائیوں کی طرف منسوب ہیں، میں نہیں جانتا کہ درحقیقت ان خیالات کے ماننے والے دنیا میں پائے جاتے ہیں، میرے نزدیک یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔

بہرحال اگر وہ ضد ہی سے کام لے کر کوئی یہ دعوی کر ہی بیٹھے یعنی آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء میں کوئی فرق نہیں ہے، تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسی بات کا انکار کر رہا ہے جسے یقینی طور پر وہ خود مانے ہوئے ہیں، اور محض بیجا ادعاء خواہ مخواہ کی زبردستی سے اس دعوی پر وہ اصرار کر رہا ہے، میں تو کہتا ہوں کہ وہ ایسی بات بول رہا ہے جس کا صحیح تصور بھی اس کے دماغ میں نہیں ہے، اور یقیناً تو غیر ودود کی بات ہے، ظاہر ہے کہ اسی قسم کے لوگوں سے میری گفتگو کا تعلق ہی نہیں ہے،

تنبیہ: وہ کتنا بڑا جاہل تھا جس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ صوفیہ میں "وجودیہ" کے نام

طبقہ موسوم ہے، یہی سوفسطائیہ کا گروہ ہے، یہ دعویٰ کیوں کیا، کس لیے بنیاد ہے؟ اس سوال کے صحیح و تفصیلی جواب سے ان شاء اللہ عنقریب تم خود ہی واقف ہو جاؤ گے۔ اور یوں بھی تو سمجھنا چاہیے کہ خدائی کارخانہ کی حکمت و دانائی اس کے علم اور ارادہ کی دلیل ہیں، اس کے سوا اور کس چیز کو قرار دیا جا سکتا ہے، کائنات کے اس مرتب و مستحکم نظام میں نظر آ رہی ہے، یعنی اشیاء اور ان میں جس قسم کے تغیرات و انقلابات کا نظارہ ہم کر رہے ہیں ان ہی سے قرآن کے بتانے والے کے کمالات کا پتہ چل رہا ہے، پاک ہے اللہ کی ذات جس کے ہاتھ میں ہر شے کی بادشاہت ہے

(عبقہ ۳)

مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں، اور باہمی امتیاز کی بنیاد جن چیزوں کی ذات پر قائم ہے، اس قسم کے تمام اشیاء پر ان کے آثار و نتائج ظاہر ہے کہ وجود کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں اور موجود ہونے ہی کے بعد ہو سکتے ہیں اس لیے   خاص حکم کا ظہور ہو سکتا ہے، لیکن یہ وجود ہی کے ساتھ ان اشیاء کے احکام کا ظہور وابستہ ہے، اور ان سے ان کے آثار کا بالفعل صدور بھی کہ بغیر نہیں ہو سکتا، اگر اس وجود سے قطع نظر کر کے ان کو دیکھا اور سوچا جائے تو اس وقت بھی ان چیزوں میں باہمی امتیاز کی اور یہ کہ ان میں ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے، ان امور کی جھلک یقیناً محسوس ہوتی ہے، یعنی یہ بات کہ فلاں چیز پائی جائے گی تو اس وقت فلاں فلاں خصوصیتوں کا ظہور اس سے ہوگا، اور فلاں فلاں خصوصیتوں کا وہ حامل ہوگی، الغرض یہ ہو یا وہ ہو، پائے جانے کے بعد ہر ایک کے متعلق یہ خیال کہ اپنی خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی، یہ ایک ایسا حکم ہے جس کا تمام چیزوں کے وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یقیناً ثابت ہے، مثلاً آدمی جب موجود ہوگا اور پایا جائے گا تو اس وقت اس میں ناطق ہونے اور تعجب کرنے کی صفت پائی جائے گی، یہ گھوڑا جب پایا جائے گا تو صاہل، اور چوپایہ ہونے کی صفت اس میں پائی جائے گی، ظاہر ہے کہ وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی آدمی اور گھوڑے کے متعلق مذکورہ بالا احکام یقیناً صادق آتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان احکام اور آثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے تو اس

وقت کہا جاتا ہے کہ وہاں چیز موجود ہوتی جس کے یہ آثار تھے رشتہ ناطق اور حقیقت ہونے کی صفت
کے ساتھ جب آدمی موجود ہو جاتا ہے تب کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا۔ باقی موجود ہونے
سے پہلے یہ حکم حیوان اشیاء کے لیے ثابت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس فکر کی حیثیت ذہن
کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہو لیکن یعنی وہ صرف انتزاعی امر ہوتا ہے۔ ایک ایسا انتزاعی امر
جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں (سوا تعقل) سے حاصل کرتا ہے لیکن انتزاعی ہونے
کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پریشانی کیسے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ بسا
اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کتنے امور ایسے ہیں جن میں باہمی امتیاز کی کیفیت بھی پائی
جاتی ہے مثلاً فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) اور تحتیت (نیچے ہونے کی صفت) یہ دونوں
ظاہر ہے کہ انتزاعی مفہومات ہی ہیں اور فوقیت کے مفہوم کو آدمی کا ذہن ان چیزوں
سے حاصل کرتا ہے جو اوپر کی سمت میں پائی جاتی ہیں اسی طرح تحتیت کے مفہوم کو ان چیزوں
سے ذہن پیدا کرتا ہے جو نیچے کی سمت میں پائی جاتی ہیں لیکن باوجود انتزاعی ہونے کے کیا
یہ ممکن ہے کہ آدمی کا ذہن جس چیز سے بھی چاہے فوقیت کے مفہوم کو پیدا کر لے اور جس سے
چاہے تحتیت کے مفہوم کو حاصل کر لے یقیناً یہ صحیح نہیں ہے بلکہ فوقیت کے مفہوم کو
انہی چیزوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہیں یہی حال تحتیت
کے مفہوم کا بھی ہے۔

بہرحال اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انتزاعی مفہومات باوجود انتزاعی ہونے
کے قطع نظر ان امور کے جن سے ان مفہومات کو حاصل کیا جاتا ہے بذات خود باہمی امتیاز
کی صفت سے موصوف ہیں۔ آخر ایسا نہ ہوگا تو پھر یہ بات یعنی کسی خاص شے کا کسی خاص
مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا اور دوسری شے کا دوسرے انتزاعی مفہوم کے انتزاع کا
منشا و مصدر ہونا، اور اس کو واقعہ قرار دینا بلا شبہ یہ ایک مہمل سی بات ہو کر رہ جائے گی،
بیہودگی کے ادعا سے زیادہ اس کی وقعت باقی نہ رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مختلف آثار و
نتائج رکھنے والی چیزوں کے متعلق ان کے وجود سے پہلے یہ دعویٰ کہ اس وقت بھی ان
میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے جب کوئی چیز پائی جائے گی تو فلاں فلاں

تک داعی پیدا نہیں ہوں گے، ان امور کا انکار نہیں کیا جا سکتا بلکہ انکار کرنے والوں کو کہا جا سکتا
ہے کہ ایک قسم کے وہمی سوفسطائی ہی ہیں، ارباب خرد و دانش کے ایک بڑے گروہ کی طرف
صفت عدمیت منسوب کی گئی ہے کہ اس دعوے کو یعنی معدوم چیزوں میں بھی باہمی امتیاز کی
پائی جاتی ہے، اس گروہ غلط اور بے بنیاد قرار دیتے تھے یعنی تمیز بھی معدومات کے وہ
منکر تھے تو ان لوگوں کے اس انکار سے مغالطہ میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کیونکہ گو زبانی
اس کے وہ یقیناً منکر ہیں لیکن عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ ان کے قلوب اس کے
قائل ہیں مگر اس طرح پر کہ خود ان کو اس کا اعلان نہیں ہے کہ ایک ایسی چیز کا وہ انکار کر رہے
ہیں جس کے اقرار پر مضطر ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار اور احکام کے مظاہر اور
آئینہ بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے (یعنی وجود یا ان کے موجود ہونے کا
خیال سامنے نہ ہو) اس وقت بعض لوگ ان کو ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے
موسوم کرتے ہیں، یہ حکماء اور متکلمین کی اصطلاح ہے، اور بعض ان کو اعیان ثابتہ
اور اعیان کہتے ہیں، یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے، اور وجود سے پہلے ان کی یہ شان
یعنی باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا، اور یہی بات یعنی جب پائی جائیں گی تو فلاں
فلاں خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی، اسی کی تعبیر ثبوت کے لفظ سے کی گئی ہے
پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے (یعنی نہ ہونے کے بعد پیدا
ہوا ہے) اور موجود ہونے سے پہلے یقیناً ثبوت کی صفت ان کے لئے ثابت اور ان کی طرف منسوب
ہوتی ہے۔

(عقبہ ۳)

ماہیتوں کے ظہور یا موجود ہونے سے پہلے ثبوت کا جو دعویٰ کیا گیا ہے بجائے خود یہ ایک دینی یا مذہبی
دعویٰ ہے اس کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ ارباب دانش و خرد کے وہ سارے طبقات جنہیں علمی
حلقوں میں اہمیت حاصل ہے اپنے اپنے مختلف اساسی نظریات کی بنیاد پر اس مسئلہ
کے بہرحال قائل ہیں، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بنیادی باتوں

ہیں خواہ ان لوگوں میں جو کچھ بھی اختلاف ہو، لیکن نتیجہ کے لحاظ سے جب ان میں سے ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے (یعنی وجود سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کے سب قائل ہیں) تو بنیادی اختلاف سے بجائے نقصان کے فائدہ ہی فائدہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تو ہوتا ہے ایک ہی دعوی کے ثبوت میں گویا مختلف دلیلیں مہیا ہو جاتی ہیں اور اس سے ظاہر ہے کہ دعوی کے ثبوت میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے، اب میں ان مختلف طبقات کے متعلق یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اپنے اپنے قاعدہ کی بنیاد پر موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا اقرار انھوں نے کس طرح کیا ہے۔

صوفیہ معتزلہ اور اشعرو میں تو بعض حضرات نے صراحۃً اس کا دعوی کیا ہے اور اس دعوی کے ثبوت میں جو دلائل انھوں نے قائم کئے ہیں، ان کی کتابوں میں بسط و تفصیل کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا ہے، باقی ان لوگوں کے سوا ارباب فکر و نظر کی جو دوسری جماعتیں ہیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کے متعلق ان میں سے ہر ایک کا عقیدہ ہے کہ اس کے موجود ہونے سے پہلے حق تعالیٰ کا علم اس کے ساتھ متعلق ہے (یعنی خدا ان کو جانتا ہے) اور جاننے کا کم از کم اتنا تو بہرحال مطلب ہونا چاہئے کہ جو چیز جانی گئی ہے وہ جاننے والے کے سامنے دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، ورنہ پھر علم اور جہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ اس موقع پر خدا کے علم کے متعلق نفی التذکرہ جماعتوں کی طرف سے جو یہ تصریح کیا جاتا ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہر چیز کا علم حق تعالیٰ کو صرف اجمالاً تھا یعنی (علم اجمالی کا نظریہ دوانی کی طرف منسوب ہے) تو اس سے بھی اس مقصد پر جو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں کوئی معتد اثر نہیں پڑتا، کیونکہ (کچھ بھی ہو) موجود ہونے سے پہلے کائناتی حقائق کا علم خدا میں اجمالاً پایا جاتا ہو یا تفصیلاً، بہرحال ان میں ہر ایک نے اس خیال سے اپنے آپ کو بری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی کسی مرتبہ میں بھی (العیاذ باللہ) خدا کے لئے کسی کے نزدیک بھی جہل جائز نہیں ہے، ہر ایک کا یہی عقیدہ ہے کہ قبل موجود ہونے کے بھی اشیاء کو خدا اس طریقہ سے جانتا ہے کہ ان میں سے ہر چیز اس کے علم میں اپنے غیر سے ممتاز ہے، باقی یہ بات کہ علم الٰہی میں یہ چیزیں ممتاز نہیں، اس عقیدہ سے ہر ایک پناہ مانگتا ہے

خواہ وہ علم کا کوئی سا بھی مرتبہ ہو (اجمالی ہو، یا تفصیلی) علم اجمالی کا مطلب ان لوگوں کے نزدیک صرف اس قدر ہے کہ تمام چیزیں جن کا علم خدا کو ان کی پیدائش سے پہلے ہوتا ہے یہ ایک ایسا علم ہے جس میں ان تمام چیزوں کے انکشاف کا مبدا اور منشا صرف ایک ہی چیز ہوتی ہے یعنی خود خدا کی بسیط ذات و صفات اپنے تمام مخلوقات کے انکشاف کا مبدا علم اجمالی میں ہوتی ہے۔ اجمالی کہلانے سے گویا یہی مطلب ہے ورنہ باہم ایک معلوم کا علم الٰہی میں دوسرے معلوم سے ممتاز ہونا اس امتیاز کے متعلق اس مرتبہ میں بھی وہ اس کے قائل ہیں کہ انتہائی کمال کی شکل میں یہ امتیاز خدا کے نزدیک پایا جاتا ہے۔

باقی حکمائے مشائیہ کی طرف علم الٰہی کے باب میں جو یہ نظریہ منسوب ہے کہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ہر چیز پیدا ہونے سے پیشتر بھی اپنی اپنی ان ہی صورتوں کے مناسب میں ذات الٰہی میں پائی جاتی ہیں اور موجود ہیں۔ پس ان میں باہمی امتیاز وجود سے الگ ہو کر کہاں پایا گیا، بلکہ علم الٰہی میں ان ہی چیزوں کو امتیاز حاصل ہوا جو موجود بھی ہیں، پس وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کو علم الٰہی کے اس امتیاز سے جو ثابت کیا جاتا تھا وہ ثابت نہ ہوا، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی یہاں وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس وجود سے مراد وہ وجود ہے جو ثبوت کے بعد اشیاء سے متعلق ہوتا ہے، یعنی واقعی آثار بالفعل جس وجود سے وابستہ ہیں، وہی وجود مراد ہے اور ظاہر ہے کہ صورتوں کے قالب میں اشیاء کے وجود کا علم الٰہی میں مشائیوں کے عقیدے کی رو سے جو دعویٰ کیا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے جس کے متعلق ہو جانے کے بعد شئے کے واقعی آثار کا بالفعل ظہور ہو جاتا ہے، پس یہ وجود بہ صورتوں کے قالب میں ماہیتوں کے لئے ثابت ہے یہ وہی ثبوت ہے جس کا دعویٰ واقعی وجود سے پہلے اشیاء کے لئے کیا جاتا ہے۔

تنبیہ

وجود سے پہلے بھی ماہیتوں کے لئے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جا رہا ہے، اس کے متعلق ایک بات سمجھ لینے کی یہ بھی ہے کہ ماہیت کے لفظ سے ہماری مراد صرف وہی ماہیتیں

نہیں ہیں، جنھیں (منطق کی اصطلاح) میں نوع کہتے ہیں، بلکہ ہر وہ مفہوم جس کے تصور کے ساتھ ہی
دوسری چیزوں سے وہ ممتاز ہو جائے اور خاص آثار کا وہ مبدء، نظر ہے۔

پس ماہیت سے یہاں مراد صرف یہی ہے، اور اس بنیاد پر گورا آدمی بھی ایک ماہیت ہوئے،
اور کالا آدمی بھی ایک دوسری ماہیت ہے، اسی طرح لمبا آدمی اور ٹھگنا آدمی، یہ سب الگ الگ ماہیتیں قرار
پائیں گی، بلکہ ہر شخص کے لیے بھی اسی بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی، اور راز
اس کا یہ ہے کہ ہر ایسا مفہوم جو مرکب ہو، اس کے اجزا میں سے ہر جزو کو بجائے خود دوسری ماہیتوں سے الگ ایک
خاص ماہیت قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ ان اجزا کی ترکیب سے جو مرکب مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے معنی
کے لحاظ سے ایسا نہ ہو۔

عبقہ (۴)

تعین و تشخص کا مبدء و منشا، یہ ایک اصطلاح ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر کیا جاتا ہے،
یعنی اپنے سوا ہر دوسری چیز سے ماہیت جس کی وجہ سے ممتاز ہو رہی ہو، ایک مطلب تو تشخص و تعین
کے مبدء کا یہ ہے، مثلاً کالا آدمی ان آدمیوں سے جو کالے نہیں ہیں، کالے پن کی وجہ سے ممتاز ہو رہا ہے،
اور گورا آدمی گورے ہونے کی وجہ سے، پس کالا ہونا اور گورا ہونا بھی اس تقریر پر تعین و تشخص کا مبدء قرار
پائے گا، فلسفہ والوں کی اصطلاح میں تعین و تشخص کے اس مبدء کو تشخص کی نشانیوں یا امارات تشخص کے
نام سے موسوم کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے تشخص و تعین کی بنا اسی پر مبنی ہوتی ہے، ان ہی کو تشخص و
تعین کا مبدء و منشا کہتے ہیں، لیکن کسی مخصوص شے کی وہ حالت جو موجود ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہو،
یعنی جب واقعی آثار اس شے کے اس پر طاری ہو جاتے ہیں تو شے کا یہ حال جس چیز کی وجہ سے اس
حال سے ممتاز ہوتا ہے، جب وہ معدوم تھی، تشخص و تعین کا مبدء بھی اس کو بھی قرار دیا جاتا ہے، اور یہ واقعہ ہے
کہ حقیقی تعین شی کو جو حاصل ہوتا ہے، اس کا مبدء بھی یہی ہوتی ہے، اور شے پر اس کے واقعی آثار یا اصلی
اسی مبدء تعین کی وجہ سے طاری ہونے لگتے ہیں، اور یہی حال شے کو ان چیزوں سے ممتاز کرتا ہے جو معدوم
ہیں، بلکہ خود اسی شے کو بھی جو حال اپنے معدوم ہونے کی صورت میں، اسی حال سے بھی یہ کیفیت اسی شے کو
ممتاز کرتی ہے، اسی وجہ سے شی اس قابل ہو جاتی ہے کہ دوسروں پر اثر انداز بھی ہو اور دوسروں کے
اثر کو قبول بھی کر سکے، نیز حدوث اور قدم کی صفت   بھی اسی کی وجہ سے موصوف ہوتی ہے،

بہرحال تعین و تشخص کے مبحث کے ان دونوں اطلاقات اور معانی میں فرق کا پتہ اس وقت زیادہ لگایا
جاتا ہے، جب موجود ہونے والی شے ان چیزوں میں ہو جن کی ماہیت صرف ایک ہی ہوا کرتی ہے یعنی
ماہیت کسی واحد فرد میں منحصر ہو کیونکہ اس قسم کی ماہیت تعین و تشخص کے پہلے معنی کی محتاج نہیں ہوتی
بلکہ اپنے متعین ہونے میں اس کو صرف اسی دوسرے معنی والے مبدء تعین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مقام پر
ہماری بحث کا تعلق تعین و تشخص کے جس مبحث سے ہے وہ پہلا نہیں بلکہ دوسرے معنی والا مبدء تعین ہے۔
یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کسی ماہیت میں چاہے لاکھوں لاکھ قیود ہی کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے
یعنی مبدء تعین و تشخص کے جو پہلے معنی تھے اس معنی والے تعین کا اضافہ ماہیت میں جس حد تک بھی کیا جائے
حتی کہ قیود کو بڑھاتے بڑھاتے اس حد تک ماہیت میں تعین پیدا کیا جائے کہ فرد واحد میں منحصر ہو کر رہ جائے
جب بھی محض ان قیود کے اضافہ سے وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی بلکہ ماہیت کے موجود ہو سکنے کے لئے اسی دوسرے
معنی والے مبدء تعین و تشخص کے اضافہ کی ضرورت ہے اور یہ ایک بالکل کھلی ہوئی واضح حقیقت ہے۔

عقبہ (۵)

مبدء تعین یعنی تشخص کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ جائے خود وہ کلی متعین اور ایسی شے ہو جو واقع
میں پائی جاتی ہو یعنی ماہیت کے وجود سے پہلے اس کا تعین اور تحقق ہونا ضروری ہے۔ ہم نے جو
دعویٰ کیا ہے (اس دعویٰ کے طرفین یعنی موضوع و محمول کا جو صحیح تصور اپنے پاس رکھتا ہے وہ جانتا
ہے کہ ایسا ہونا قطعاً ضروری اور بدیہی بات ہے جیسے کوئی پہلی نظر میں سننے کے ساتھ ہی سمجھ سکتا ہے
یعنی اور بات میں سے یہی) کون نہیں جانتا کہ جو چیز خود معدوم اور نیست محض ہو اس کے ساتھ جب
اسی قسم کی معدوم قیدوں کا اضافہ کرتے چلے جائیں گے تو جس چیز میں یہ قیدیں لگائی جائیں گی
وہ بھی موجود نہیں ہو سکتی۔ آخر نیستی میں نیستی کے اضافہ سے ہستی کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے۔ اگر یہ بات
ہوتی تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہے وہ ازل سے موجود ہو کیونکہ
ہر قسم کے مفہومات خواہ وہ مرکب ہوں یا مفرد مطلق ہوں یا مقید یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ثبوت تو ہر ایک
کا ازلی ہی ہے ورنہ (العیاذ باللہ) لازم آئے گا کہ (ان مفہومات کے علم سے) خدا کی ذات کسی
زمانہ میں خالی بھی تھی اور خدا ان سے ناواقف تھا، حق تعالیٰ کی ذات اس نقص سے پاک ہے۔ الغرض
دنیا میں وہی چیز تعین پذیر ہو سکتی ہے جس کے ساتھ مبدء تعین یعنی ثانی متعلق ہو اور اسی مبدء تعین

کی ماہیت کا لفظ جب بولا جائے گا تو اس وقت صدر شیرازی کی بھی حیثیت مراد ہو گی یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ غلط
العوام قسم کے ذہنیت کے اجزاء کی تعبیر عموماً ماہیت کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً حیوان و ناطق ان کو انسان کی ماہیت کہہ دیا
جاتا ہے لیکن یہ اور بات ہے اور ماہیت کہتے ہیں کسی شے کا قیوم ہونا یہ دوسری بات ہے چاہئے کہ عموم اور تقسیم کے اس فرق کو اچھی
طرح ذہن نشین کر لیں تاکہ آئندہ مباحث کی الجھنوں کی پریشانیوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔

حاشیہ (۸)

جعل مرکب و جعل بسیط کی بحث | جعل مرکب و جعل بسیط اور ماہیت کے مباحث میں ایک مشہور بحث ہے جیسا کہ معلوم
ہے ارباب فکر و نظر میں اس مسئلہ کے متعلق بڑی طول طویل بحثیں چھڑی ہوئی ہیں اور اسی بحث سے علوم اور حقیقت کے معنی کا تعین
میں بھی جھگڑا پیدا ہو گیا ہے یعنی سوال جعل یعنی بنانے والے نے دنیا کی چیزوں کو جو بنایا ہے تو اس کے بنانے کی کیا شکل
کیا نوعیت کیا ہے یہی سوال ہے جواب میں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ قیوم کے ساتھ کسی حقیقت کو جوڑ دینا یہی جاعل اور بنانے والے
کا کام جعل میں یعنی ایسا [illegible] میں ربط ہے یا دوسرے لفظوں میں حقیقت اور حقیقت کے قیوم میں ربط و تعلق کا پیدا کرنا اسی کو جعل کہتے ہیں۔ اسی
بنا پر کسی حقیقت کے معدوم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہی ربط و تعلق جو حقیقت میں حقیقت کے قیوم میں پیدا
ہو گیا تھا اسے توڑ دیا جائے گویا اس نسبت کا ٹوٹنا ہی اس حقیقت کا معدوم ہونا ہے دوسرا گروہ وہ ہے جس کا خیال
ہے کہ خود ماہیت کو نیستی کے دائرے سے نکال کر ہستی کے صحن خانہ میں لا کر رکھ دینا ہی جعل کا معنی کسی ماہیت و حقیقت کے
بنانے کا مطلب ہوتا ہے ایسی صورت میں حقیقت کے معدوم ہونے کے معنی یہی ہوں گے کہ خود اس حقیقت کی ذات نابود
اور مفقود ہو گئی ایک جماعت جس کے سرگروہ صدرالدین قونوی صوفی ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ جعل کے مسئلہ میں جو
جھگڑے ہیں ان کی بنیاد اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ معدومات کے لئے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ صحیح
ہے یا نہیں پس جو پہلی بات کے قائل ہیں یعنی معدومات کے ثبوت کے قائل ہیں وہ تو جعل کی تعبیر وہی کرتے ہیں
جو پہلے بیان کی گئی یعنی قیوم کے ساتھ حقیقت کو مربوط کرنا اور جو دوسری بات کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ موجود
ہونے سے پہلے معدومات کے لئے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ بے معنی دعویٰ ہے وہ جعل کی دوسری تعبیر کرتے ہیں یعنی
نیستی کے دائرے سے ہستی کے میدان میں حقیقت کو لے آنا ہی جعل ہے بہرحال صدر کی جب یہ رائے ہے کہ ان جھگڑوں میں ہے
حاصل یہ ہے کہ بعض محققین لوگوں نے چاہا ہے کہ اعیان ثابتہ کے جعل کا سرے سے انکار کر دیا جائے جس کا مطلب یہی ہوا کہ حق تعالیٰ
اعیان ثابتہ میں جو ہیں یعنی اشیاء بنانے والے نے بنایا ہی نہیں ہے لیکن اس بندہ ضعیف کے خیال میں
اس دعویٰ کا کوئی صحیح مطلب معلوم نہیں ہوتا اسی طرح موجود ہونے سے پہلے اعیان کے ثبوت کا انکار بھی میرے نزدیک
جیسا کہ عرض کر چکا ہوں قابل نفرت زندیقی کی بات اور بے معنی قسم کا خلجان ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے بعض حضرات
نے اعیان کے جعل کا انکار کرنا چاہا ہے اور اپنے اس انکار کی توجیہ میں دلائل قائم کرنے کی جو محنتیں فضول
برداشت کی ہیں میرے خیال میں یہ بھی ایک لا حاصل جھگڑا ہے سیدھی سی بات ہے فیصلہ کی بات اس سلسلہ میں

کچھ نہیں ہے۔ اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا مطلب بھی معلوم ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ
اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے (یعنی اعیان سے مراد ظل نہیں بلکہ ماہیت ہے
جس کا ظل وراثت قیوم سے متعلق ہے) یہ امر ظاہر ہے کہ ماہیت کبھی وجود سے متصف نہیں ہوتی
بلکہ اس قسم کے جھگڑے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ امکانی عالم (جو ہمارے سامنے موجود ہے) اس کی
ذات تو معدوم ہے لیکن حس کا اثر موجود ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمارے یہ ظل ہیں یا یہ قول کہ عالم
در اصل خود قیوم ہی ہے لیکن مقید ہونے کی حیثیت سے یعنی مطلق ہونے کے اعتبار سے تو وہ قیوم
ہے اور وہی قیوم جب قیود سے مقید ہو جاتا ہے تو اسی کا نام عالم ہوتا ہے۔

یہ سارے جھگڑے لوگوں کی صرف لفظی ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا لفظ جو بولا جاتا ہے
اس سے مراد ہر ایک کی وہ نہیں ہے جو دوسرے کی ہے۔ مراد کے دریافت کرنے سے پہلے تو معلوم
ہوتا ہے کہ ان میں واقعی نزاع ہے لیکن ہر ایک کی جو غرض عالم کے اس لفظ سے ہے جب وہ معلوم
ہو جاتی ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ صرف لفظی یہ سارا جھگڑا تھا۔ اور اسی کے بعد ان میں مصالحت
کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم امکان سے اگر امکانی حقائق مراد
ہیں تو اس میں شک نہیں کہ ان حقائق کی اصل ذات یقیناً معدوم ہے صرف ان کا اثر دنیا میں موجود
ہے اور اگر امکانی حقائق نہیں بلکہ عالم امکانی سے مقصود ان ہی حقائق اور ماہیتوں کے وہ ظل
ہیں جو قیوم سے منتزع ہوتے ہیں تو اس وقت بلاشبہ ماننا پڑے گا کہ اسی کو یعنی ان ماہیتوں
کے ظلال ہی کا نام عالم ہے اور خاص نسبت کے آثار و خواص کے ظہور کی وجہ سے حسی اور سمعی
ہوئی ہیں "ان ہی کا عالم امکانی نام رکھا گیا ہے" اگر یہ مراد ہے تو اس وقت بلاشبہ قیوم ہی کو بجنسہ
عالم امکانی کا مصداق قرار دیا جائے گا کیونکہ یہی تو خود قیوم کے ساتھ ماہیتوں کے ساتھ ظلال کا
تعلق پیدا ہو گیا ہو۔

الغرض تو یہ ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق اختلافات جن بڑے بڑے بزرگوں کی طرف منسوب ہیں
واصل حقیقت کے معلوم کر لینے کے بعد یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان میں ایسے جھگڑوں کا پیدا ہونا قطعاً نا مناسب
تھا۔ کیونکہ یہ لوگ اسلام کے راہنما اور قائد ہیں اور ارباب معرفت کے بھی حضرات ائمہ و پیشوا ہیں۔

تنبیہ و فائدہ: کی ایک بات یہاں یہ ہے کہ ظلال کی تفسیر گذشتہ بالا عبارتوں میں حصہ کے لفظ سے
جو کی گئی ہے تو اس سے مراد وہ اصطلاحی حصہ نہیں ہے جو ارباب فن منقولات میں مشہور ہے جس کے
متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ماہیت کا حصہ ہے عام ہونا واجب و ضروری ہے کیونکہ اگر حصہ سے مراد وہی

مراد یہی ہوگی تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہی ماہیت جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو کر رہ گئی ہو اس کے لئے ظل نہیں ہو سکتا۔

بہرحال ایسا فرد جس کا تعین اور جس کا وجود اپنے منشاء انتزاع کے وجود اور تعین سے وابستہ ہو جس حصہ سے ہماری مراد یہاں کلی یہی ہے، خواہ اب یہ حصہ ماہیت کے مساوی ہو، یا ماہیت سے خاص ہو، لیکن ہماری اصطلاح خاص کی بنیاد پر وہ بہرحال حصہ ہے۔

عبقہ (۹)

چند چیزوں میں مشترک آثار اگر پائے جاتے ہوں مثلاً سب سے گرمی کا یا سب سے سردی کا اثر ظاہر ہوتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان آثار کا مبدأ ان سب چیزوں میں قطعاً مشترک ہے آخر لوگوں نے جب یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوازم کے اتحاد سے ثابت ہوتا ہے کہ ملزومات میں بھی اتحاد کا ہی اور لوازم کے اختلاف سے ملزومات کے اختلاف کو سمجھا جاتا ہے (تو جو دعویٰ یہاں سے کیا ہے وہ بھی تو اسی مسئلہ پر مبنی ہے) بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ آثار کے مشترک ہونے کی صورت میں مبدأ کا مشترک ہونا ایک ایسا واقعہ ہے جس کے ثبوت کے لئے دلیل کی حاجت بھی نہیں ہے بلکہ ایک فطری بات ہے، آخر سوچنا چاہئے کہ جنس، فصل، نوع، مادہ، صورت وغیرہ کے اشتراک کا یقین آثار ہی کے اشتراک سے تو کیا جاتا ہے، اور مشہور شبہ جس کا نام شبہ افتخار الشیاطین ہے، اس شبہ کے ازالہ کی شکل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اسی قضیہ کے متعلق (یعنی آثار کا اشتراک مبدأ کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے) اس کے متعلق بداہت کا دعویٰ کر کے اس شبہ کو باطل کیا جائے یہی تو کہنے کیا بھی ہے اس کے سوا اور وہ کر ہی کیا سکتے تھے ف

ف شبہ افتخار الشیاطین کے متعلق سے مصنف نے [illegible]

نعامے اور شہر اسے یہ معنی لیا جاتا ہے' ان سے وجود کے لفظ کا وہ معنی جیسے مصدری معنی کہتے ہیں اور
اردو میں وہی مصدری معنی کی تعبیر "ہونے" کے لفظ سے کی گئی ہے یہ بات بھی مشترک ہوئی اور اس کے علاوہ
قیوم کے اس قسم کے خصوصیات یعنی ماہیتوں کو متعین کرنا اور ان ماہیتوں کے احکام و آثار کے ظہور کا
قیوم کے ساتھ وابستہ ہونا' الغرض قیومیت کے یہ سارے خصوصیات تمام قیوموں میں مشترک ہوں گے' اب
سوال یہ ہے کہ متعدد قیوموں میں یہ چیزیں جو مشترک ہیں' ان کے متعلق کیا سمجھا جائے' اگر یہ کہا جائے کہ
ان کا شخصی وجود تمام قیوموں میں مشترک ہے تو یہ بدیہۃً نا ممکن ہے' اس لئے کہ کسی شخصی وجود یا شخصی ظل کا
دو قیوموں میں مشترک ہونے کے معنی گویا یہ ہوں گے کہ مثلاً کرسی تو ایک ہو' اور لکڑیاں جن سے
وہ بنائی گئی ہے دو ہوں' یا زید جو انسان کا ایک شخصی ظل ہے' اس کی قیومیت دو چیزوں
سے متعلق ہو' بہرحال کسی شخصی وجود میں قیوموں کا تعدد کسی حیثیت سے بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا'
ظاہر ہے شخصی وجود کے اگر یہ احتمال پیش کیا جاتا ہے کہ ان خصوصیات کا جو کلی مفہوم ہے وہ ان
قیوموں میں مشترک ہے' تو اس احتمال کی گنجائش یہاں اس لئے پیدا نہیں ہو سکتی کہ کلی مفہومات
محض اختراعی اور ذہنی امور ہوتے ہیں' اور واقع میں وہ معدوم ہوتے ہیں' پھر ایسی چیز جو معدوم ہو وہ
قیوموں میں مشترک کیسے ہو سکتی ہے' کیونکہ قیوم تو بنیادی وجود حقیقی ہے' بھلا معدومات کو قیومیت سے
اور ان چیزوں سے کیا تعلق جو قیومیت کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں' اور اس کے توابع کہی جاتی ہیں'
پس ناگزیر ہے کہ ساری کائنات موجود جن میں یہ سارے قیومی خصوصیات پائے جاتے ہیں'
ان میں ایک واحد شخصی وجود رکھنے والے قیوم کو مشترک تسلیم کیا جائے' اور مذکورہ بالا قیومیت اپنے
کلی حقائق (یعنی کلی مفہومات) کے ظلال (یعنی افراد) قرار دیئے جائیں' اور یہی واحد شخصی قیوم جیسے
سارے ظلال (جیسے نباتات' جمادات' حیوانات وغیرہ حقائق کے ظلال) کا قیوم ہے' اسی طرح
وہی ان قیومی خصوصیات کا بھی قیوم ہے' البتہ دوسرے ظلال میں اور ان میں اتنا فرق ماننا پڑے گا
کہ ان قیومی خصوصیات کی قیومیت کا تعلق دوسرے ظلال سے پہلے قائم ہوا ہے۔

بہرحال امکانی حقائق جتنے بھی ہیں' ان کا قیوم ایک شخصی واحد امر ہے اور اسی قیوم کا ایک
تعلق تو ظلال سے ہے' یعنی تمام ظلال کا قیوم ہونا ظلال کے ساتھ تو قیوم کی یہ نسبت ہوئی اور اسی
قیوم کا ایک تعلق ان حقائق اور ماہیات سے بھی ہے' جن کے ظلال کا ظہور دنیا میں ہوا ہے
اور جو علم الٰہی میں ثابت ہیں' ان حقائق کے ساتھ قیوم کا یہ تعلق ہوتا ہے کہ ان کے تعین پذیر ہونے کا
سبب اور بنیاد قیوم ہی ہوتا ہے' (مثلاً نجار کے ذہن میں کرسی کی جو صورت قائم ہوتی ہے تو اس ذہنی صورت

خارج میں تعین ظاہر ہے کہ اس لکڑی ہی سے تو حاصل ہوتا ہے جس میں کرسی کی اس ذہنی صورت کے ظل کو نجار قائم کرتا ہے تو جیسے لکڑی جو کرسی کے باب میں قیوم کی حیثیت رکھتی ہے کرسی کی مادی شکل و صورت کی تو وہ قیوم ہے اور اسی کرسی کی جو ذہنی حقیقت نجار کے ذہن میں تھی اس کے ساتھ لکڑی کو صرف تعین ہونے کا علاقہ تھا اسی طرح اس لکڑی کو ان دونوں سے بھی ایک مشترک تعلق ہے یعنی یہی لکڑی دونوں کی ہستی اور ان دونوں کا وجود ہے، لکڑی ہی کی وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی کہ کہا جاتا ہے کہ نجار نے جس کرسی کے بنانے کا ارادہ کیا تھا وہ موجود ہو گئی، اور کرسی کی جو شکل و صورت خارج میں موجود ہوتی ہے لکڑی ہی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، اسی لئے لکڑی دونوں کا یعنی کرسی کے ظل کا بھی جو خارج میں ہوا ہے اس کا بھی وجود ہے اور اسی کی ذہنی صورت جو نجار کے ذہن میں تھی اس کا بھی وجود لکڑی ہی ہے۔ الغرض ان دونوں میں سے ہر ایک سے وجود ہونے کی نسبت اس کو حاصل ہے کہ دونوں ہی اسی کی بدولت موجود قرار پاتے ہیں یعنی ما بہ الموجودیت والا وجود مقصود ہے اگر غور کیا جائے تو اس اعتبار سے قیوم ظل اور حقیقت دونوں کا وجود ہے، اور اسی قیوم کو امکانی حقائق کی ماہیتوں سے بھی ایک تعلق ہے، مثلاً لکڑی جب کرسی کی شکل و صورت کے انتزاع کا منشا بن جاتی ہے تو اسی کو کرسی کی ماہیت کہتے ہیں ظاہر ہے کہ اس خاص ماہیت سے اس کے قیوم یعنی لکڑی کو جو نسبت حاصل ہے وہ کسی مطلق کو مقید کے ساتھ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ امکانی حقائق کی ماہیتوں سے قیوم کی نسبت کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو کسی مطلق کو مقید سے ہو سکتی ہے۔

یہاں اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کہ مطلق سے میری مراد کلی امر ہے اور مقیدات سے میں ان جزئیات کو مراد لے رہا ہوں جو کسی کلی کے تحت مندرج ہوتے ہیں، ہرگز نہیں بلکہ مطلق سے مقصود وہ ذات ہے جو انتزاعی قیود سے پاک ہو اور ان انتزاعی قیود کے ساتھ جب مطلق موجود ہو تو ان ہی کی تعبیر مقیدات کے لفظ سے میں کر رہا ہوں، مثلاً لکڑی اس حیثیت سے کہ کرسیوں کی شکل و صورت ابھی اس پر طاری نہیں ہوئی ہے وہ مطلق کہلاتی ہے، اور کرسی کی شکل و صورت جب لکڑی سے منتزع ہونے لگے تو اسی کو مقیدات کی اصطلاح کی بنیاد پر کہیں گے۔

حاصل کہنا یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ہوتا ہے یہ ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ہیں اور سارے ظلال کا قیام وجود، ترتیب و ثبات ایک ہی قیوم کے ساتھ وابستہ ہے، اور اسی بنیاد پر لیجئے قیوم سب کا ایک ہی ہے، یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی تمام چیزیں باوجودیکہ اپنی ذات کے لحاظ سے تو ایک ہیں لیکن اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں

کرسی تخت میز جب لکڑی سے بنائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ ذات تو سب ہی کی لکڑی ہی لکڑی ہوگی جو ان کی قیوم ہے البتہ کرسی کی ماہیت تخت سے تخت کی ماہیت میز سے مختلف ہوگی، بنانے کے بعد کرسی سے عالم کا قیوم ایک ہی شخصی واحد وجود ہے۔ اسی قیوم کے متعلق مختلف زمانوں کی اصطلاحیں بتانا چاہتا ہوں۔

جسے لوگوں نے اس قیوم کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے، جیسے ظاہر الوجود[۱] یا موجودات کے ہیکلوں پر جو وجود پھیلا ہوا ہے یہ بھی اسی کی تعبیر کی گئی ہے[۲] اسی کو نفس رحمانی کبھی اور نفس کلیہ بھی کہتے ہیں۔ نفس کل کی یہی اصطلاح سے الگ چیز ہے جس کا تعلق عرش سے بتایا جاتا ہے جو اس قیوم کو اسماء الٰہیہ کا خاتم بھی کہا گیا ہے۔ اسی کی تعبیر الرحمٰن سے بھی کرتے ہیں اور الحق لفظ سے بھی مقصود کبھی یہی قیوم ہے۔

اور یہیں سے سمجھا جاسکتا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ صوفیہ کے نزدیک واجب کے وجود کی نوعیت گویا کلی طبعی جیسی ہے، یہ ایک ایسی بات ہے جو غلط سمجھا جانے کی وجہ سے ہے اصول نہ جاننے والوں کے جہل کا علاج کیا پوچھنا اور دریافت کرنا تھا، پھر کچھ نہیں اگر شخص سے نہ جاننے والوں سے پوچھا قیوم اور مفہوم کلی میں جو عظیم فرق ہے جاننے والے حضرات اس پر واضح کر دیتے، بہر حال یہی وہ بات صوفیوں کی طرف بلاشبہ اس وقت منسوب ہو سکتی تھی جب واجب تعالیٰ کے متعلق وہ اس بات کے مدعی ہوتے کہ وہ کلی ماہیتوں کا مقوم ہے، لیکن بجائے مقوم کے جب ان بزرگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ واجب تعالیٰ ماہیتوں کا قیوم ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک جو چیز درحقیقت پائی جا رہی ہے وہ صرف واجب تعالیٰ ہی کا وجود ہے، خدا کے سوا اور جتنے امکانی حقائق ہیں، وہ واجب تعالیٰ ہی کے پائے جانے کی مختلف شکلیں ہیں، اور حق تعالیٰ ہی کے وجود کی وہ مختلف حیثیتیں ہیں، بعض صوفیوں کے اگر

---

۱ وجود ظاہر شیخ کی اصطلاح ابن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں ان کی اصطلاح ہے ۱۲۔ ۲ ابو المنتہیٰ علی [illegible] کل الموجودات یہ اس کی عربی تعبیر ہے اور یہ مجدد الف ثانی کی اصطلاح ہے۔ ۳ اصطلاحات شاہ ولی اللہ نے بھی لفظ قیوم کے لئے اختیار کیا ہے۔ ۴ شاہ صاحب نے لمعات میں یہ تعبیر اختیار کی۔ ۵ خیر کثیر میں شاہ صاحب کی یہی اصطلاح ہے۔ ۶ شاہ صاحب [illegible] اصطلاح کا [illegible] ۷ خیر کثیر میں یہ اصطلاح بھی پائی جاتی ہے۔ ۸ یہ بھی خیر کثیر کی اصطلاح ہے۔ ۹ اشارہ بعض تابعی کی طرف ہے جنھوں نے صوفیوں کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی ہے۔

مقصود ہے کہ اس بیہودہ قول سے کیا تعلق اور سچ تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ماہیتوں کا مقوم
بھی اگر قرار دیا جائے تو اس وقت بھی جس بیہودہ خیال کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ قائل
ہیں کہ واجب کے وجود کی زوجیت کی طبیعی کے وجود سے اخذ ہونے کی بات بھی صرف ظاہر نظروں میں لازم
آسکتی ہے لیکن اس بنیاد پر بھی یہ الزام ہرگز نہیں ہو سکتا مقرر ہے اس راز سے پردہ ہٹایا جائیگا

یہاں ایک اور عجیب لطیفہ ہے جسے بعض متکلمین نے خود تراش کر اس کو شیخ ابو الحسن
الاشعری کی طرف منسوب کر دیا ہے یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے مطلقاً جسے
وجود یا الوجود مطلق کہتے ہیں اس وجود کے متعلق شیخ کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ عقل
تعدد کے قائل تھے کہتے تھے کہ وجود میں تعدد حقیقتوں کے تعدد کا تابع ہے یعنی ہر حقیقت جو
دوسری حقیقت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً انسان کی حقیقت جیسے بیل کی حقیقت سے مختلف ہے
اسی طرح اس حقیقت کا وجود بھی دوسری حقیقت کے وجود سے مختلف ہوتا ہے جس کے یہی معنی
ہوئے کہ وجود کا لفظ جو تمام حقائق موجودہ میں مشترک ہے یہ اشتراک صرف لفظ کی حد تک محدود
ہے مثلاً وہ وجود جو درخت میں مثلاً پایا جاتا ہے وہ اس وجود سے جو آدمی رکھتا ہے اسی قدر مختلف ہے
جس قدر خود درخت کی حقیقت انسان سے مختلف ہے۔

لیکن یہ کہ چھٹی حس رکھنے والوں کو تعجب ہو گا اس کے سوا کیا یہ دعویٰ کسی اور نتیجہ
کو پیدا کر سکتا ہے آخر میں یہ پوچھتا ہوں کہ آدمی اور گھوڑا جب موجود ہوں تو اس وقت ان دونوں
میں جو بات مشترک نظر آتی ہے یعنی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں پر موجود ہونے کا حکم جو لگایا
جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ بات آدمی اور گھوڑا میں مشترک نہیں ہے بلکہ خود آدمی کی
دو حالتوں (عدم و وجود) میں وہ مشترک نہیں ہے تو مشترک اور نا مشترک ہونے کا حکم
مذکورہ بالا مختلف حالات میں لگایا جاتا ہے کیا اس کا تعلق وجود کے صرف لفظ سے ہے یعنی
آدمی اور گھوڑے میں موجود ہونے کی وجہ سے جو کہا جاتا ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے تو اس کا یہ
مطلب ہے کہ دونوں میں صرف 'و' 'ج' 'و' 'د' کے حروف مشترک ہیں یا واقعہ یہ ہے کہ لفظ کا
اشتراک بھی ہوتا ہے کہ دونوں کے معنی میں اشتراک ہے۔

کیسی عجیب بات ہے یہی اشاعرہ ثابت کرتے ہیں کہ خدا کی ذات کا دیکھنا اس لئے ممکن
ہے کہ تمام جواہر و اعراض کی حقیقتوں کو آدمی دیکھتا ہے اور خدا بھی چونکہ ایک موجود ہے اس لئے
بعض موجودوں کے دیکھنے کو مان لیا جائے اور بعض کے دیکھنے کا امکان ناممکن ہو یہ صحیح نہیں ہو سکتا، تعدد کرنے کی

بات یہ ہے کہ اشعریوں کی یہ دلیل بھی پر تو مبنی ہے کہ وجود اور وجودی بنیاد صرف موجودیت پر قائم ہے
اور موجودیت کا ہونا یہ واجب اور ممکن دونوں میں مشترک ہے۔ مطلب یہ ہے کہ موجودیت یعنی وجود ہونے
کے انتزاع کا منشا ہونا یہ بات واجب میں بھی پائی جاتی ہے اور ممکن میں بھی اور دیکھنے کے لئے
بھی چیزیں وجود کے انتزاع کا منشا ہونا اشعریوں کے نزدیک کافی ہے پس چاہئے کہ شیخ ثابت
کرے کہ واجب ممکن میں جو چیز دکھائی پڑتی ہے وہ وجود کا نقطہ ہے کیونکہ تمام حقائق میں وجود کے
معنے کو نہیں بلکہ وجود کے لفظ ہی کو تو مشترک خیال کرتا ہے

بہرحال شیخ اشعری کے ساتھ یہی پہلو تو اس شخص کا وہی تعلق ہے جو کسی اچھے شاعر کے ساتھ
کسی برے (فلط فہم غلط خواں) راوی کا تعلق ہو جائے (یعنی جیسے شاعر کے اشعار کو تحریف
کر کے دنیا میں پھیلانے کا کام کرتا ہو۔

عبقہ (۱۱)

وجود منبسط کی بحث

وجود انبساط: وہ جس سے ساتوں آسمان و زمین جگمگا رہے ہیں (اصطلاحاً اسی کا نام "وجود
منبسط" یعنی پھیلا ہوا وجود ہے) یہی ذات حق کا وہ حجاب ہے کہ اگر یہ پردہ کو اٹھا دیا جائے
تو خدا کے چہرے کی چمک اسے تک جلا کر ان ساری چیزوں کو رکھ دے گی جہاں تک اس کی نگاہ
پہنچتی ہے۔ یہی خدا کی رحمت کا وہ دریا ہے جو ہر چیز کو گھیرا ہے۔ وہ خاص اثر اور صرف ظہور ہے
بس اس کا وجود ایسا وجود نہیں ہے جو اپنے ہونے اور تعین میں امکانی حقائق سے کسی حقیقت کا
احتیاج رکھے۔ یہی وجود تو ہے کہ وہ ان امکانی حقائق کا قیوم بنا ہوا ہے (اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ
امکانی حقائق جو علم الہی میں ثابت ہیں، ان کے ظلال (یعنی امکانی حقائق کو خارج میں جن سے تعبیر
کیا جاتا ہے)، ان ہی ظلال سے اس وجود منبسط کو وہ نسبت نہیں ہوتی جو ہیولی کی صورت کے ساتھ
ہوتی ہے۔ یعنی ہیولی تو اپنے تحصیل و تعین میں صورت کا محتاج ہوتا ہے (اور ظاہر ہے کہ وجود منبسط
اپنے تحصل میں ان کے ظلال کا محتاج نہیں ہے) اور نہ وجود منبسط کو ظلال سے وہ نسبت ہے
جو صورت کو ہیولی سے ہوتی ہے کیونکہ صورت کا تو ہیولی اور مادے میں حلول ہوتا ہے (اور

ثہ ایام جاہلیت کے شعراء کے اشعار کو جو لوگ یاد کر کے دوسروں کو سنایا کرتے تھے ان ہی کو الراوی کہتے تھے [illegible]
شاعر کے علاوہ یہ حضرات اس شاعر کے متعلق اسی الراوی کی روایت پر بھروسہ کیا جاتا تھا۔ ۱۲

ظلال کا وجود منبسط میں حلول ایسا نہیں ہوتا بلکہ ظلال میں اور وجود منبسط میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس کی تعبیر صرف قیومیت ہی کے لفظ سے کی جا سکتی ہے البتہ قیومیت کی اس نسبت کے متعلق اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ انتزاعی امور (مثلاً فوقیت) کو اپنے منشاء انتزاع (مثلاً آسمان یا چھت وغیرہ) سے جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت سے قیومیت کی نسبت بہت کچھ مشابہ ہے۔

بہر حال یہ وجود منبسط جو امکانی حقائق کے ظلال کا قیوم ہے چونکہ بالکلیہ ایک بسیط امر ہے اپنے آثار کے اعتبار سے کسی قسم کے اختلافات سے اور احکام کے رو سے کسی قسم کی رنگا رنگی اور تنوع سے چونکہ اسے کچھ تعلق نہیں ہے صرف نور ہونا اور فقط نور ہونا اس کے سوا اس میں اور کچھ نہیں ہے وجود منبسط کے لفظ کا جو حقیقی مصداق ہے یہی اس کا اقتضاء ہے۔ البتہ اس میں ایک انبساطی کیفیت اور پھیلاؤ کی سی ایک کیفیت جو پائی جاتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ کسی قسم کا خلل ہو بغیر ایک کے قیوم ہونے کے وہ قابل بن گیا ہے اور اسی وجہ سے مختلف ظلال کے وارد و صادر ہونے یا آمد و رفت سے اس کے اندر انتشار نہیں پایا جاتا اور حوادث کے تعاقب سے اسے گریز ہے ہر قسم کے انقلابات کے قبول کرنے اور طرح طرح کے تصرفات کے برداشت کرنے کے لئے وہ تیار رہتا ہے آخر نور بھی کسی ایسی چیز کو روشن کرنے میں بخل سے کام لے سکتا ہے جو اس کے سامنے آگئی ہو یا آئینہ کے سامنے کسی قسم کی بھی صورت آ جائے اس کے منطبع ہونے اور چھپنے سے وہ انکار کر سکتا ہے۔

وجود منبسط کی جو حقیقت ہے یہ ساری باتیں اسی کی اسی حقیقت کے اقتضاءات ہیں جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا پھر ظلال چونکہ اپنے آثار میں باہم مختلف ہیں اور ان کے احکام بھی باہم ایک دوسرے سے جدا ہیں یعنی ہر ظل کی حقیقت کا جو اقتضاء ہے اسی اقتضاء نے آثار و احکام کے اختلاف کی یہ صورت پیدا کر دی ہے اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو وجود منبسط (جو ظلال کا قیوم ہے) اس کی حیثیت ان ظلال کے مقابلہ میں گویا مادہ اور ہیولیٰ کی ہو جاتی ہے اور خود ظلال کی حیثیت گویا صورت کی۔ اہل یقین (یعنی شاہ ولی اللہ) نے اپنی بعض تصنیفوں میں وجود منبسط کو مادے کے نام سے اور ظلال کو صورت کے نام سے جو موسوم کیا ہے تو اس کا راز ان دونوں کی اسی مشابہت میں ہے لیکن یہ صرف ایک تشبیہی گفتگو ہے واقعہ نہیں ہے چاہئے کہ اس نکتہ سے غفلت نہ اختیار کی جائے۔

مادہ و صورت اور قیوم و ظلال میں مشابہت کی ایک دوسری وجہ بھی ہے مطلب یہ

ہے کہ عام لوگوں کے احساسات کا تعلق ابتداءً اگرچہ ہویت ہی سے قائم ہوتا ہے مگر در حقیقت قیوم ہی کا وجود ہے (یعنی ظلال کے انتزاع کا منشا جب قیوم بن جاتا ہے تب اسی کو ہویت کہتے ہیں) لیکن عوام کے دماغ میں بجائے قیوم کے ابتدائی خیال ظلال ہی کا آتا ہے، بعد ذہن کی نظر ظلال ہی پر پڑتی ہے، اور یہ بات کہ سارے ظلال میں کوئی وحدت قیومیہ جاری و ساری ہے، یہی وہ عموماً غافل ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر ابتداءً ظاہر ہے کہ گوشت و پوست عظم و شحم ہی کی طرف ہمارا ذہن چلا جاتا ہے، لیکن انتہائی غور و خوض سوچ بچار کے بعد یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو چیزیں یہاں کھلی شے یہی ہے واقع میں وہ عناصر ہیں، وہی عناصر اپنے اصلی حال میں باقی رہتے ہوئے اس طور پر منصہ آ بیٹھے ہیں کہ گوشت و پوست عظم و شحم ہونے کی حیثیتیں ان کو عارض ہو گئی ہیں یعنی عناصر پر ایک ایسی حالت طاری ہو گئی ہے جس کی وجہ سے گوشت پوست عظم و شحم کے آثار ان سے صادر ہونے لگے ہیں اور ان ہی چیزوں یعنی گوشت پوست عظم و شحم کے معنی ان عناصر سے منتزع ہونے لگے ہیں۔

پس واقعہ یہ ہے کہ ثبات اور تحقق میں اولیت کا مقام قیوم ہی کو حاصل ہے لیکن سمجھ میں قیوم بعد کو آتا ہے اور ظلال کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی سمجھ میں پہلے تو وہی آتے ہیں لیکن تحقق اور ثبات میں ظاہر ہے کہ ان کا وجود قیوم کے وجود کے بعد ہے، جیسے کہ صورت اور مادہ میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے یعنی سمجھ میں صورت پہلے آتی ہے اور مادہ کا مرتبہ اس سلسلہ میں بعد کا ہے یعنی تنبیہ کے وہ ذریعہ صورت پر متنبہ ہونے کے بعد ہوتا ہے (اسی لئے میں نے کہا کہ ظلال اور قیوم صورت و ہیولیٰ میں مشابہت کی ایک وجہ یہ بھی ہے)

عقدہ (۱۲)

قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث

اپنی اپنی اصل کے تعلق سے ہر ہر ظل کے خاص آثار و احکام ہیں یعنی ہر ایک کے آثار و احکام دوسرے ظل کے احکام و آثار سے اپنی اصل کے تعلق سے علیحدہ اور جداگانہ نوعیت رکھتے ہیں پھر قیوم سے جب ان ظلال کا ارتباط قائم ہو جاتا ہے تو اس وقت عجیب و غریب آثار و احکام رکھنے والی چیزیں منصۂ ظہور پر جلوہ نما ہو کر چہرہ پرداز ہوتی ہیں، ایسے عجیب و غریب متعدد احکام تنہا

صرف ظلال کو! تنہا صرف قیوم کو اگر فرض کیا جائے تو ان متعدد احکام کا ظہور جیسی صورت میں کسی
ایک سے نہیں ہو سکتا، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ فضا میں بادل کے کھل جانے کے بعد عموماً پانی
کے چھوٹے چھوٹے قطرے پھیلے رہتے ہیں، فضا میں پھیلے ہوئے ان قطرات کا تعلق جب تک
آفتاب کی شعاعوں سے قائم نہیں ہوتا تو اس وقت ان قطروں میں کسی قسم کا رنگ پایا جاتا ہے اور
نہ آنکھوں کو وہ نظر آتے ہیں لیکن جب آفتاب کی شعاعوں اور ان بکھرے ہوئے آبی ذرات میں
محاذات کی خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہو جاتے ہیں یا یک
ان ہی نامحسوس قطروں میں ایک قسم کا شعاعی قبول جلوہ افروز ہوتا ہے جس میں اپنی اصل شعاع کے تعلق
سے ایک خاص نوعیت کی چمک دمک محسوس ہوتی ہے اور اسی وقت وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کا
نام قوس قزح اور دھنک ہے اور اب حق تعالیٰ کی کاریگریوں کی جلوہ طرازیوں کا ایک خاص منظر
نگاہوں کے سامنے پیش ہو جاتا ہے یعنی طرح طرح کے رنگ کا مشاہدہ آنکھیں کرنے لگتی ہیں،
(ایک دوسری فنی مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے یعنی مشائی حکما کا ہیولیٰ اور صورت کے متعلق
جو خیال ہے کہتے ہیں کہ ہیولیٰ اور صورت کی باہمی ترکیب سے جس قسم کے مختلف آثار پیدا ہوتے
ہیں یہ بات نہ تو تنہا صورت ہی میں پائی جاتی ہے، اور نہ تنہا ہیولیٰ ہی میں بلکہ ان آثار کا ظہور اس
ترکیب کا نتیجہ ہے جو صورت اور ہیولیٰ کے ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال اس مثالی تمہید کے بعد اب سمجھو کہ دنیا میں ہر پیدا ہونے والی شے ایک ترکیبی چیز
کی حیثیت رکھتی ہے یعنی اس میں ایک چیز تو وہ پائی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مستقل ہوتی ہے لیکن
باوجود مستقل ہونے کے قیوم میں مستور و پوشیدہ ہوتی ہے یہی شے ہے کہ قیوم ہے، اور دوسرا جز اس میں
وہ ہے جو موجود تو ہوتا ہے، اسی قیوم کے ساتھ اور قیوم کی بدولت لیکن ظاہر و نمایاں اسی کا وجود
ہر شے میں ہوتا ہے یعنی ظل ہے پھر جب قیوم اور ظلال کا ازدحام شروع ہوتا ہے اور پہلے پیدا
ہونے والے ظلال کی پیدائش کی صلاحیتیں جو رونما ہوتی ہیں اور ان کی وجہ سے جو شیئوں کی
کثرت کا جو ظہور ہوتا ہے تو اس وقت لیے امکانی نقوش کے نئے دور اور نرالی شکلوں کے عجائب
پے در پے نمایاں ہوتے چلے جاتے ہیں جن کے آثار کبھی باہم ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں
اور کبھی ان کے آثار میں اختلاف و تضاد پایا جاتا ہے کبھی ان کے احکام باہم ایک دوسرے کے
مشابہ ہوتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اس وقت ہستی کے اس بحر جانی کی
سطح پر کہو دیکھو موجیں اللہ اللہ کر متلاطم ہونے لگتی ہیں اور قیوم کے آئینے میں بے شمار صورتیں منعکس ہو کر

جلوہ افروز ہونے لگتی ہیں، جن میں عجیب و غریب متوازن و محکم نسبتیں پائی جاتی ہیں اور ہر ایک میں ذہین و عمیق حکمتیں کسی کامل تدبیر اور مرتب نظام کے زیر اثر پوشیدہ نظر آتی ہیں۔ الغرض کائنات میں جن جن چیزوں کا ظہور حسی شکل میں ہوتا ہے، ان میں بعض صور الٰہیہ کہلاتی ہیں اور انہی صور الٰہیہ کو تجلیات بھی کہتے ہیں، اور بعض صور کونیہ ہوتی ہیں، ابداع و تشکیل اور علوی اجرام نیز سفلی اجسام جیسے عناصر اور معدنیات، نباتات، حیوانات (صور کونیہ ہی کے ذیل کی چیزیں ہیں) قاعدہ یہ ہے کہ ہر پچھلی صورت بعد کو پیدا ہونے والی اپنے ما بعد کی صورتوں کی جن کا وہ محل بنتی ہیں، ہوتی ہے اور اپنے آپ سے پہلے پیدا ہونے والی صورت کے لحاظ سے رنگا رنگ لا تعداد کیفیت رکھتی ہیں۔ اس کو یوں سمجھو اگر پہلے پیدا ہونے والے ہیولیٰ کا تعلق قیوم سے جو ہوتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی بے رنگ آئینہ میں کوئی صورت جھلکی، اور بعد کو پیدا ہونے والی صورتوں کا جو تعلق قیوم سے ہوتا ہے اس کی حیثیت گویا ایسی ہے کہ رنگین آئینہ میں صورتوں کا انطباع ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی نقوش میں غور و فکر کرنے والوں کو کارساز عالم کی حکمتیں کچھ اس طرح ویلے حیرت میں ڈال دیتی ہیں کہ بے اختیار ان کی زبانوں پر یہ جاری ہو جاتا ہے یعنی،

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَكَ !	اے پروردگار تو نے یہ عجیب و غریب نظام بے کار پیدا نہیں فرمایا ہے تیری ذات ہر عیب سے پاک ہے۔

اور کہنے لگتے ہیں کہ

لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِكَ	تیری ستائش کا میں احاطہ نہیں کر سکتا تو ایسا ہی ہے جیسا کہ خود اپنے کلمات کی تعریف تو نے خود فرمائی ہے

گویا کائنات کا یہ سارا نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجلی بن کر ہی وہ ایک ذات قیوم سے جھلکتا ہے جیسے اور رنگ رنگ کے نقوش ہیں جو وجود منبسط کے اسی فرش پر ابھرتے ہیں، یا عکسی صورتیں ہیں جو عالم مثال کے آئینہ میں جھلکتی ہوئی ہیں یا بحر رحمانی کی سطح پر کہ جیسے پانی میں موجیں کھڑی ہو رہی ہیں، لیکن یہاں معلوم ہوا کہ ان کا قیوم جلال کے نقاب کے نیچے پوشیدہ اور مخفی ہے، اتنا پوشیدہ اور اتنا مخفی کہ اس سے زیادہ مخفی شے اور کیا ہو سکتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ انسانی احساسات کو سب سے پہلے جس چیز کی دریافت ہوتی ہے اور جو چیز ان کے گرفت میں آتی ہے، درحقیقت وہ قیوم ہی ہوتا ہے رہتی ہے

تحقیق جن میں صدر شیرازی بھی ہیں انھوں نے اپنی کتاب شرح ہدایت الحکمۃ میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے جیسے ہیولیٰ کی وحدت کلی طبعی کی وحدت جیسی نہیں ہے۔

بعضوں کے قلوب میں اوہام کا شیطان یہ وسوسہ بھی کبھی ڈالتا ہے کہ جن کثرتوں کے متعلق استدلال میں دکھایا گیا ہے کہ ان کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہے کہ ان میں یہ بات اس لئے ممکن ہوتی ہے کہ ان کے قیوم کو اجزاء پر تقسیم کر سکتے ہیں مثلاً متعدد پانی کی مثالوں کا یہی حال ہے' جیسے ان میں یہ ہوتا ہے کہ بعض اجزاء بعض کثرتوں کے قیوم ہیں اور دوسرے بعض اجزاء دوسری کثرتوں کے قیوم ہیں اور ظاہر ہے کہ توحید کا عقیدہ رکھنے والے کائنات کے قیوم کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے ہیں اس کی تقسیم ممکن ہے اور اس میں بھی اجزاء پیدا ہو سکتے ہیں اس کا قطعی جواب یہ کہا گیا ہے کہ جس اجزاء رکھنے والے اشیاء پر کائنات کے قیوم کا قیاس کرنا ہی درست نہیں ہے' لیکن سمجھانے کی کے افراد کے لئے بھی آئینہ والی مثال کافی ہو سکتی ہے' جیسے تمام صورتیں جو آئینے میں منعکس ہوتی ہیں مشاہدے کی بات ہے کہ ان سب کا قیوم ایک واحد شخصی شئ ہوتا ہے اسی طرح ذہن انسانی بھی باوجود واحد ہونے کے بے شمار ذہنی صورتوں کا قیوم ہوتا ہے۔

ما سوا اس کے عنقریب جیسے یہ بتایا جائے گا کہ "وجود منبسط" جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کائنات کا وہی قیوم ہے اس میں ایک قسم کے امتداد اور پھیلاؤ کی ہیئت و کیفیت ظہور کی بعض شکلوں میں پائی جاتی ہے' ایسی صورت میں کہ ہر جہت کا ظہور کے من قابل ہے اگر اس قیوم میں اجزاء بھی پیدا ہو جائیں اور تقسیم کو بھی وہ قبول کرتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ اس وقت تقسیم وتجزی کے اس عمل کا اصلی تعلق درحقیقت اس محل سے ہوگا جس کی وجہ سے وجود منبسط میں امتدادی ہیئت کے قبول کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے' جیسے بذات خود قیوم کی ذات کی طرف تقسیم و تجزی کے اس عمل کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔

تنبیہ: ظلال کے متعلق ایک بات معلوم کرنے کی یہ بھی ہے کہ ان میں بعض ظلال تو ایسے ہوتے گئے ہیں جن کی حیثیت "آئینہ" کی ہوتی ہے جیسے بعد کو بیان ہونے والے ہیں' اور بعض کی حیثیت منبع کی ہوتی ہے جیسے ان ہی کو دوسرے ظلال لاحق و عارض ہوتے ہیں' عادت یوں جاری ہوتی ہے کہ ثانی الذکر کو صور و نوعیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول الذکر کا نام اعراض رکھا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عبقہ (۱۳)

ظلال یعنی کائناتی حقائق (موجودات مثلاً جمادات و نباتات وغیرہ) کی طرف جو احکام اور صفاتیں منسوب ہوتی ہیں (مثلاً کہتے ہیں کہ درخت شاداب ہے، پانی خنک اور ٹھنڈا ہے) ان احکام کی نوعیت مختلف ہوتی ہیں، بعض احکام تو ایسے ہیں جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیکن اس انتساب میں بجز اس ظل کے جس کی طرف حکم منسوب ہے کسی دوسرے ظل کی ضرورت اس انتساب میں نہیں ہوتی، پھر اس قسم کے احکام کی چند قسمیں ہیں، بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا انتساب اس ظل میں کمال و حسن کو پیدا کرتا ہے (کمال سے میری مراد یہ ہے کہ اس ظل اور شے کی اصل کے جو اقتضاءات ہوں، ایسی باتوں کا اس کی اصل حقیقت چاہتی ہو وہ پورے طور پر ظل میں پائے جائیں مثلاً انسان ایک ظل ہے، اس کی اصل حقیقت چاہتی ہے کہ ہر وہ شخص جو انسان بن کر دنیا میں پیدا ہو، اس میں دو آنکھیں، دو ہاتھ، دو پاؤں ہوں، جن چیزوں کی اس کو ضرورت ہے (باصرہ، شامہ وغیرہ) اور خیال و وہم اور عقل وغیرہ کی قوتیں پائی جاتی ہیں، ان ہی چیزوں کا نام کمال ہے، اور انسان کے لئے ان چیزوں کو شمار کمالات میں کیا جائے گا۔

مگر یہ بات کہ ان سارے کمالات اور انسانی وجود کے ان اعضاء و احکام میں آگے ہونے پیچھے ہونے چھوٹے اور بڑے ہونے میں جن خصوصیتوں کو انسان کی اصل حقیقت چاہتی ہے اور یہ کہ ان میں باہمی مناسبت و تقابل کے لحاظ سے کیا نسبت ہونی چاہئے، ان ہی چیزوں کا نام حسن ہے، جس کی مثالیں ظاہر ہیں، جیسے آدمی کی آنکھوں کو اس کی فطری اقتضاء کے لحاظ سے جتنی بڑی ہونی چاہئے اگر وہ اسی قدر بڑی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ وہی انسان کی آنکھوں کا حسن سمجھا جاتا ہے۔

اور کمال و حسن کے مقابلہ میں بعض احکام وہ ہیں جن کے پائے جانے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس ظل میں نقص اور قبح و خرابی پیدا ہوگئی (نقص سے مراد یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو تقاضا ہو اس تقاضا کی تکمیل سے ظل محروم ہو جائے مثلاً (انسانی فطرت) کے لحاظ سے نابینائی، بہراپن، نامردی، جنون وغیرہ کو جو نسبت ہے)

اسی طرح قبح اور خرابی سے مقصود یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو ظل میں اس تقاضا کے

ہے جیسے کسی ایک شے کی کوتاہیوں کی تلافی دوسری چیز سے اس طور پر ہو کہ شے کی اصل فطرت
جن باتوں کو چاہتی ہو ان ہی باتوں کے پورا کرنے کے لئے جب دوسری چیز اس میں پیدا کر دے، اس کا نام تکمیل
ہے اور عیب و خرابی کی اصلاح جس کا نام تحسین ہے اس میں یوں آتا ہے کہ ہر عمل کی اصل فطرت اپنے اندر
احکام میں جس نظام و ترتیب و تناسب کو چاہتی ہے اگر اس میں کچھ خلل پیدا ہو جائے تو کسی عمل کا ازالہ
دوسرے عمل کے ذریعہ سے جب کیا جاتا ہے اس کا نام تحسین ہے۔ اسی ذیل میں اعانت و تناسب بھی
داخل ہے جیسے عمل کی اصل فطرت کے اقتضاؤں کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہو رہی ہو
ان کو دوسرے عمل کی مدد سے کمزور کرنا اور جس صورت میں مددگار ہو ان کو قوی کرنا اسی کا نام اعانت
ہے اسی طرح خلاؤں میں سے کسی خلا کو دوسرے عمل سے ایسی نسبت پیدا کرنا کہ اس نسبت کی وجہ سے
خاص قسم کا حسن اور دلکشی اس میں پیدا ہو جائے مثلاً سیاہ رنگ اگر بذات خود ہو تو یہ کیفیت دوسرے
الوان اور رنگوں کے ساتھ مل کر پیدا ہو سکتی ہے تنہا صرف سیاہ رنگ میں ظاہر ہے کہ وہ بات نہیں پائی
جاتی۔

بہرحال خلاؤں کے احکام کی یہ دوسری قسم ہے جیسے جن کے ثبوت کے لئے تنہا کسی عمل کی
ذات کافی نہیں ہوتی بلکہ دوسرے خلاؤں کی بھی ضرورت ہوتی ہے، ان ہی کی مد میں وہ سارے
اعمال و افعال داخل ہیں جن سے معاشی اور معاشرتی زندگی کی فلاح و بہبود وابستہ ہے جیسے انسان
دوسرے خلاؤں کے ایک عمل سے جو ہر عمل کی بہتری اور بہتری ان ہی افعال سے حاصل ہوتی ہے
اسی طرح اخلاق فاضلہ اور حسن سلیقہ صحیح اعتقادات (انسانی روح کے لئے) اور صالح غذا
معتدل دوائیں یا جن دواؤں سے فاسد مادوں کا ازالہ ہوتا ہو (جسد انسانی کے لئے) یہی نسبت رکھتی ہیں
جیسے انسانیت کی تکمیل اور اس کی تحسین ان ہی چیزوں سے پیدا ہوتی ہے (بس ان کا شمار بھی ان ہی
احکام کے حصہ میں ہوگا) بلکہ اسی ذیل میں اطباء اور ان لوگوں کو بھی شمار کرنا چاہئے جو بنی آدم کی
اور مخلوق کا کام کرتے ہیں مثلاً بادشاہوں، امراء اور قضاۃ وغیرہ کے طبقات۔

پھر جیسے مذکورہ بالا احکام کی ایک قسم وہ ہے جس میں مناسبت کا رنگ پایا جاتا ہے یہی طرح
ان ہی احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں منافرت اور منافات کی بو پائی جاتی ہے جیسے کسی
عمل کی اصل فطرت جن آثار کو چاہتی ہو ان آثار کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ اور مزاحمت پیدا

حاشیہ صفحہ گزشتہ [illegible]

بات آگئی ہے اور انھوں نے یہ پا لیا ہے کہ درحقیقت مستقل یہاں اسی قیومی وحدت کو حاصل ہے، اور وہ سارے مجالی جن کا ظہور کثرت سے ہو رہا ہے، ان کا سبد اور سرچشمہ بھی درحقیقت یہی قیومی وحدت ہے کثرت کی حیثیت اس قیومی وحدت کے سامنے ان کی نگاہوں میں مضمحل اور ہیچ بن جاتی ہے اور جس کے متعلق ان کو کامل اطمینان اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ وجود یہ ساری کثرت اسی قیومی وحدت کی تابع ہے۔ اس سلسلہ میں یقین کے سارے مراتب یعنی علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین اگر ان کے علاوہ پیچھے ہوں تو ان لوگوں کے رسمی علم اور دریافت کی نوعیت بدل جاتی ہے کیونکہ الوہی توحید ان کو حاصل ہوگی لیکن یقین کے ان سہ گانہ مراتب کے لحاظ سے ان کے تین طبقات ہیں، علم الیقین والے رسمی توحید والی توحید والوں سے ایک گونہ مناسبت حاصل کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ توحید کا یہ علم ان لوگوں کو ذریعہ واسطہ قیوم کی ذات کی یافت کی راہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ علمی صورت (ان کے اس علم کا واسطہ بنتی ہے گویا اس لحاظ سے ابھی (وحدت قیوم) اور ان کے درمیان ایک پردہ (یعنی علمی صورت کا پردہ) حائل ہے، نیز یہ علم ظاہر ہے کہ کسی وجودی ذوق سے ان کو میسر آتا ہے (یعنی چند عقلی مقدمات سے ان کا ذہن اس نتیجہ کو پیدا کرتا ہے کہ یہ ساری کثرت ایک قیومی وحدت میں گم ہو جاتی ہے اور یہاں مقصود یہ بات ہے کہ ان کا علم کسی ذریعہ سے حاصل ہوا ہے) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قسم کا علم ایسا ہے جیسے کسی غائب چیز کا علم کسی کو حاصل ہو، سامنے کی چیز کے علم کی جو کیفیت ہوتی ہے یہ بات ان کو میسر نہیں آتی لیکن جنھیں عین الیقین کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اگرچہ یہ طبقہ بھی قریب قریب علم الیقین والوں ہی کے جرگے میں شریک ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ رسمی توحید کے ارباب کمال کا ہوتا ہے اس کے ابتدائی حدود تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عین الیقین والوں کی گرفت اور یافت کا تعلق اگرچہ (قیوم کی ذات) سے ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی ان میں امتیاز اس کا باقی رہتا ہے (یعنی جو چیز گرفت میں آئی وہ گرفت کرنے والے کا غیر ہے) الغرض اشارہ کرنے والے اور جس کی طرف اشارہ ہو، ان کی اس یافت میں یہ جو کرتے ہیں، اس میں مغائرت کا احساس ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اسی لئے گویا ان کا اشارہ اور ان کی گرفت بھی عقلی ہی ہوتی ہے لیکن ایسا عقلی اشارہ اور ایسی عقلی گرفت جو کسی نادیدہ غیر محسوس مجہول شے سے متعلق ہو گویا ان کی جس یافت اور ان کی جس گرفت و اشارہ کی نوعیت حسی اشارے اور حسی گرفت کے مانند ہوتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) متعلق ہو علم غیب کو حاصل ہو اسی کو علم الیقین کہتے ہیں [illegible] پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی لئے اس علم [illegible] تین حصوں پر تقسیم کیا ہے۔

بہرحال یہی احساس مغائرت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے جو مشیر (مشاہدہ کرنے والے) اور مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جائے) کے متعلق ان میں پایا جاتا ہے، ان لوگوں کا شمار اسی طبقہ میں ہوتا ہے اس راہ کے سابقین و کاملین سمجھے جاتے ہیں۔

البتہ حق الیقین والے لوگ وہ لوگ ہیں جن کے متعلق سمجھنا چاہئے کہ اس راہ میں وہ سب سے آگے نکل چکے ہیں اگرچہ خود ان میں بھی مراتب کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

حق الیقین کی کیفیت (جن لوگوں کے اندر اس راہ میں پیدا ہو جاتی ہے) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم ان کو حاصل ہوا ہے یعنی حق قیوم کی ذات کا علم، اس سے ان کی روح مس ہو گئی ہے اور اتنا واضح اختصاص ان کا ان پر ہو گیا ہے کہ گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ اس کا علم حضوری ہی ان کو حاصل ہے۔ علم کی اس کیفیت کی ابتدا تو اس شکل میں ہوتی ہے کہ کبھی یہ کیفیت آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے گویا اس کی حالت ان صفات کے خروج میں ہوتی ہے جن سے موصوف کبھی متصف ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا (یعنے عوارض مفارقہ کی جو کیفیت ہوتی ہے) یہی کیفیت حق الیقین کی ہوتی ہے، جب تک اس کا یہ رنگ رہتا ہے تو اس کو حال کہتے ہیں، اور آخری کیفیت حق الیقین کی یہ ہو جاتی ہے کہ صاحب یقین (اپنی ذات سے بالکلیہ فانی ہو کر قیوم ہی کی ذات سے بقاء کو حاصل کر لیتا ہے) وصل بقین ہی کی اسی کیفیت کو علم حضوری کے ذیل میں درج کر دیا جاتا ہے۔ سچ پوچھئے تو آدمی کے یقین کی یہ کیفیت خود اس کی فطرت میں پہلے سے موجود ہے جس کی تفصیل آئندہ بیان کی جائے گی۔

عقبہ (۱۵)

لاہوت (یعنے حق تعالیٰ کے مرتبۂ ذات) کی بحث

جس چیز کا قیام قیوم کی ذات سے وابستہ ہوتا ہے مثلاً کرسی کا قیام لکڑی کی ذات سے وابستہ ہے تو ظاہر ہے کہ قیوم کی ذات کو اس چیز پر یقیناً تقدم حاصل ہوگا یعنے ماننا پڑے گا کہ لکڑی کا وجود کرسی کے وجود سے پہلے ہے، خصوصاً قیوم جس وقت اس شے کا قیوم بنا ہوا ہو یعنے

مے کسی صورت کے فہم سے کسی چیز کا علم جب ہوتا ہے تو اس کا نام علم حصولی ہے، یہی اصطلاحات کے مطابق علم کی دوسری قسم کا علم حضوری ہے [illegible] وساطت کے بغیر معلوم کی ذات کا انکشاف جب عالم پر ہو جائے تو اس کا نام علم حضوری ہے [illegible] ہے۔ [illegible]

وابستہ ہوتی ہے، اس ظل سے اور اس ظل کے احکام سے قیوم کی ذات کو صرف عقل ذہنی طور پر جدا فرض کر سکتی ہے، جیسے واقع میں قیوم کی ذات اس ظل سے اور ظل کے احکام سے جدا نہیں ہوتی لیکن یہ سمجھ کر کہ قیوم کی ذات کا مرتبہ ظل کی ذات سے مقدم ہے عقل یہ حکم کرتی ہے کہ قیوم کو ظل سے پہلے ہونا چاہئے، مثلاً جہت کی ذات سے آدمی کا ذہن جس مفہوم کو پیدا کرتا ہے کہ فوقیت یعنی اوپر ہونے کی صفت سے وہ موصوف ہے، اور اس صفت کا قیام جہت ہی کی ذات سے ہے، یا دریا کے تھپیڑوں اور امواج کو دیکھ کر ہر شخص سمجھتا ہے کہ ان کا قیوم دریا کا پانی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جہت کی ذات سے جس وقت فوقیت یعنی اوپر ہونے کا مفہوم منتزع ہو رہا ہے اس وقت جہت کی ذات کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ فوقیت اس سے منتزع ہو رہی ہے، اس پہلو کو تقدم حاصل ہے، یا دریا کا پانی جس وقت تموج پذیر ہے اس کے متعلق یہ باور کرنا کہ جن امواج سے وہ متصف ہو رہا ہے ان سے پہلے اس کا وجود ہے یعنی امواج کے وجود پر دریا کے پانی کے وجود کو تقدم حاصل ہے صرف ایک عقلی قسم کا ذہنی حکم ہے اس کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے، واقع میں جس وقت نہ جہت ہی سے فوقیت جدا ہو سکتی ہے اور نہ دریا کے پانی سے تموجات الگ ہو سکتے ہیں یا جن چیزوں کو نور نے روشن دکھا رہا ہے روشن ہونے کے وقت یعنی روشنی کا جس زمانہ میں ان چیزوں سے تعلق ہے اس وقت واقع میں نور کے متعلق تقدم کا کوئی واقعی مرتبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور یہی حال تو قیوم میں اور ان چیزوں میں جن کی قیومیت کا کام قیوم کی ذات انجام دیتی ہے، پائی نسبت ہوتی ہے، لوگ قیومیت کی اسی نسبت کو سمجھتے ہیں، اور اسی کا تماشا ہر لحظہ کیا جا رہا ہے اور آسانی سے یہی نسبت سمجھ میں بھی لوگوں کے آجاتی ہے لیکن قیومیت کی نسبت کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں قیوم کو واقع میں ان چیزوں پر تقدم حاصل ہوتا ہے جن کی قیومیت اس کی ذات سے وابستہ ہوتی ہے اگرچہ قیومیت کی یہ شکل بہت کم پائی جاتی ہے اور لوگوں کے لئے اس کا سمجھنا بھی آسان نہیں ہے مشاہدہ بھی اس کا نادر ہے، میری مراد قیومیت کی اس نسبت سے ہے جو کہ عالم میں درحقیقت قیوم کی ذات کو ذات کے اس مرتبہ میں ان ظلال سے اور ان کے احکام سے واقع میں خالی ہوتی ہے یعنی کہ وہ قیوم ہوتی ہے جیسے باوجود قیوم ہونے کے ظلال اور ان کے احکام سے

ے مطلب یہ ہے کہ جہت کے تو جہاں تک ... ہونے کے ساتھ ہی جہت سے فوقیت جدا نہیں ہو سکتی ... ہونے کے ... ذہنی صفات سے متصف ہونے کی ... کی حیثیت ہے ... کے لحاظ سے ... کے متعلق یہ کہنا درست ہو گا کہ ... ان صفات ... ظل ہے ... صفت کے بعد ... مقدم ... ہو سکے ... مقصود ہے

قیوم کی ذات نہ انفصالاً متصف ہوتی ہے اور نہ اتصالاً[1] بلکہ قیوم کی ذات ظل اور ظل کے احکام سے بالکل بری اور پاک ہوتی ہے، جس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظل اور ظل کے احکام اپنے قیوم کی ذات سے الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، نہیں بلکہ سرے سے ظل اور اس کے احکام معدوم و ناپید ہوتے ہیں، یعنی قیوم کی ذات کا جو ظرف و مقام ہوتا ہے اس مقام اور ظرف میں ظل کا اور ظل کے احکام کا پتہ نہیں ہوتا، اس کو آئینہ کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنی آئینہ میں کبھی جو صورتیں نظر آتی ہیں ان صورتوں کی شکل و صورت اور ان کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح آئینہ کی ان چھپی ہوئی صورتوں کی مقدار بھی مختلف ہوتی ہے (یعنی ان میں کوئی چھوٹی ہوتی ہے کوئی بڑی ہوتی ہے یہی حال ان کے اشکال کا بھی ہوتا ہے، یعنی کسی صورت کی شکل کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ) ظاہر ہے کہ آئینہ کی اس مثال میں یقیناً آئینے کے وجود کو جو ان چھپی ہوئی صورتوں کا قیوم ہے ان صورتوں پر مقدم ماننا پڑے گا اور یہی واقعہ ہے کہ ان صورتوں کو ہم اسی آئینے سے حاصل کرتے ہیں اور اسی سے یہ صورتیں منتزع ہوتی ہیں کیونکہ آئینہ کے سوا اور کوئی دوسرا جسم یہاں نہیں پایا جاتا جس سے ہم ان صورتوں کو حاصل کر سکتے ہوں یعنی ان صورتوں کے انتزاع کا منشاء اس جسم کو قرار دیا جا سکتا ہو، اس قسم کے کسی جسم کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

مگر باوجود اس کے یہی واقعہ ہے کہ گو آئینہ ہی سے یہ صورتیں پیدا ہو رہی ہیں لیکن خود آئینہ بالکلیہ اپنی صاف و شفاف حالت پر باقی رہتا ہے، نہ اس کی صفائی میں کسی قسم کی کوئی کمی پیدا ہوتی ہے، نہ اس کی شکل بدلتی ہے، نہ اس کی مقدار بلکہ سب اپنے اصلی خالص حال پر باقی نظر آتے ہیں مثلاً میں کہتا ہوں کہ آئینہ کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ ایک بالشت لمبا اور ایک بالشت چوڑا ہے اور شکل آئینہ کی فرض کرو کہ مربع ہے، اب اسی آئینہ میں کسی ایسے ستون کو دیکھا جائے، جو مثلاً ساٹھ گز کا ہے تو ظاہر ہے کہ اس ستون کے منعکس ہونے کی وجہ سے خود آئینہ ساٹھ گز کا نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اپنے اسی حال پر باقی رہے گا جو حال اس کا ستون کی صورت کے چھپنے سے پہلے تھا یقیناً

---

[1] صفات کی تقسیم قرار دی گئی ہے [illegible] وجہ کا ظرف بھی وہی ہے جس ظرف میں موصوف پایا جاتا ہے ان ہی کو صفات انضمامی کہتے ہیں [illegible] صفت سے متصف ہے [illegible] صفت ہی [illegible] کی صفت ہے جب [illegible] کی نسبت [illegible] منسوب کرے، صفات کی اسی قسم کو صفات انتزاعی کہتے ہیں۔

عقیدہ (۱۶)

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق عام طور پر یہ مشہور ہو گیا ہے کہ اس عقیدہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ
خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے یعنی دونوں ایک ہی ہیں۔ اس عقیدہ میں مغالطوں کی
تصحیح کی جائے گی۔

اتحادی نسبت جیسے ناظر و منظور یا سبب و مسبب میں جو باہمی نسبت ہوتی ہے کیونکہ یہ بڑی
گہری بات اور ایک عمیق راز ہے۔ اس لئے بسا اوقات متوسط درجے کی عقلوں کے لئے اس کا صحیح
مطلب سمجھنا ذرا دشوار ہو جاتا ہے بلکہ بعض لوگ تو اس کے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور کہنے لگتے
ہیں کہ اس نسبت کو خالق و مخلوق کے درمیان ماننے کا مطلب تو یہی ہوگا کہ قیوم (ذات) اور اس کی
قیومیت کا قیوم سے تعلق ہوتا ہے (جیسے خالق و مخلوق) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وجوداً دونوں متحد ہیں
جیسے جو خالق کا وجود ہے وہی وجود مخلوق کا بھی ہے۔ اور قاعدہ کلیہ ہے کہ دو ایسی چیزیں جو بظاہر جدا
تھیں جو ان میں ایک دوسرے کی صفت بن جاتی ہے (مثلاً سیاہی کا وجود کپڑے کے وجود سے جب
متحد ہو جاتا ہے تو اس وقت سیاہی کپڑے کی صفت بن جاتی ہے) پس خالق و مخلوق میں اگر قیومیت
والی نسبت مانی جائے گی تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ قیوم (خالق) بھی مخلوق سے متصف ہے حالانکہ
قرآن کے نزدیک (جیسے جو مسئلہ قیومیت کے قائل ہیں) ان کا عقیدہ ہے کہ ناظر (خالق) منظور
(مخلوق) سے متصف نہیں ہے۔

بہرحال خالق و مخلوق کے درمیان اگر اتحادی نسبت مانی جائے تو اصل اس کا یہی ہوگا کہ گویا
دو ایسی چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی نقیض و ضد ہیں ان کے متعلق تسلیم کر لیا جائے کہ ایک دوسرے
کے ساتھ اکٹھے ہو کر پائی جا سکتی ہیں یعنی نقیضین کے اجتماع کو جائز قرار دینا ہے حاصل یہ ہوا کہ خالق قیوم
کے متعلق اگر مسئلہ بلا تشریح کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نفس (مخلوق) سے وہ متصف
بھی ہے اور متصف نہیں ہے۔ ان دونوں متناقض و متضاد باتوں کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا۔

اس دشواری کے حل کی تقریر یہ ہے کہ کسی چیز سے کسی چیز کے موصوف ہونے کے متعلق یہ کہا گیا
ہے کہ وجوداً دونوں میں اتحاد اس کے لئے کافی ہے یہ قاعدہ ہی سرے سے غلط ہے یعنی متصف
کی جو شکل بھی ہو اقتضاء یہ ہے یا انفرادی ہر ایک میں وجوداً اتحاد ہی کافی نہیں ہے بلکہ وجودی اتحاد کے ساتھ
ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں کے وجود کا ظرف (وہ جس میں) ایک ہی ہو تو آدمی کا ذہن مختلف ہے جیسا

اس بنیاد پر بنا دیا جائے گا (یعنی کہا جائے گا کہ نظر آنے والی صورت سرخ ہے یا سبز) تو یہ فیصلے بھی
غلط ہوں گے۔ دیکھیں خالق قیوم اور اس کی مخلوق کے درمیان جو نسبت ہے اس کو اس نظیر و مثال کے
ذریعہ سے حل کرنا صحیح نہ ہوگا، ہم اس مسئلہ کو اس طریقہ سے سمجھ سکتے ہیں کہ آپ ہم پوچھیں گے کہ یہ جو
کہا جاتا ہے کہ جو چیز یہاں نظر آتی ہے وہ ان مختلف رنگ اور اشکال سے موصوف نہیں ہے اس کا
کیا مطلب ہے، اگر مراد اس سے ذات خاص وہ شخص ہے جس کی صورت ان مختلف آئینوں میں
ہم دیکھ رہے ہیں تو کوئی شبہ نہیں کہ بذات خود وہ ان مختلف رنگوں سے موصوف ہے اور نہ
اشکال سے اور یہی ہم کہنا چاہتے تھے کہ قیوم کی ذات ان تمام صفات سے پاک ہوتی ہے جو
اس کی تجلی مخلوقات میں نظر آتے ہیں، اور اگر یہ مقصود ہے کہ شخص کی شبیہیں مختلف آئینوں میں جو نظر
آتی ہیں ان کی طرف بھی یہ مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ منسوب نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ
مشاہدہ کی تکذیب ہوگی۔

بہر حال یہاں گفتگو اس چیز کے متعلق ہے جو ان مختلف صفات کے ساتھ متصف ہو کر نظر آرہی
ہے، جیسے کوئی چیز نظر آتی ہے کوئی چھوٹی کوئی سبز کوئی سرخ۔ اب رہا عقلاً واقعہ کی شکل یہاں کچھ بھی ہو
لیکن بدیہی طور پر جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے مثال میں ہم صرف اسی کو پیش کر رہے ہیں۔

اور بالفرض اس نظیر پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انہیں اگر مان بھی لیا جائے جب بھی ظاہر
ہے کہ یہاں ایک ناقص مثال کا پیش کرنا مقصود ہے، اعتراض کی بات تو سب ہی کے نزدیک مسلم ہے کہ
ہم جس کی نظیر پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسی ذات ہے کہ

لیس کمثلہ شئ — نہیں ہے مانند اس کے کوئی شے

جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقعتہ نہ اس کی کوئی نظیر ہے اور نہ مثال، پھر کیا ہوا اگر ہماری
پیش کی ہوئی نظیر کامل نظیر نہیں ہے، باقی اس کے متعلق یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ آئینہ والی تمثیل پر
اعتراض کرنے والے حضرات اگر ان لوگوں میں ہیں جن کی سمجھ میں دقیق مسائل اور مباحث بھی مثالوں
اور نظیروں کی روشنی ہی میں سمجھ میں آسکتے ہیں، اس مددگاری کے بغیر براہ راست ان مسائل کی تفہیم ان کی
ممکن نہیں ہو سکتی، تو آئینہ کی مثال کو جانے دیجئے، ہم نے ایک دوسری مثال بھی دی یعنی ان کی سامنے
پہنے ہوئے ہستیوں کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے، ان ہی کو سوچا جائے کہ قیام ان کا اگرچہ صرف ذہن کے
ساتھ وابستہ ہوتا ہے لیکن خود ذہن ان سرخی ہو کالی صورتوں سے متصف نہیں ہوتا۔ (بس تمام
مخلوقات کا اسی طرح کچھ سمجھنا چاہئے کہ خالق قیوم قیوم بھی ہے اور اپنی ان قیومی مخلوقات ان

مخلوقات کے صفات سے خالق قدیم کی ذات متصف بھی نہیں ہے، نیز ہمارے اس ایک اور مثال میں اس کی نسبت کہ اپنی خیالی صورتوں کا قیوم ہوا کرتا آدمی کا خیال ہوتا ہے لیکن ان خیالی صورتوں سے خیال کرنے والے کی ذات متصف نہیں ہوتی یا ایک مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آسمانی اجرام شمسیہ مثلاً آفتاب، ماہتاب، ستارے وغیرہ، اور دوسرے یہی تمام شکلوں کے نظر آتے ہیں (ان مختلف شکلوں کی قیومیت کا تعلق گو ان ہی اجرام شمسیہ سے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان شکلوں سے اجرام وغیرہ واقع میں متصف نہیں ہوتے) آفتاب ہی کو دیکھئے وہ آپ کو ایک مختصر سے دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے، جو یہی بات ہے کہ بذات خود آفتاب اس چھوٹے سے دائرے کی شکل سے موصوف نہیں ہے لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ دائرے کی جو شکل آفتاب کی قیومی ہے وہ آفتاب کی ذات سے کوئی الگ چیز ہے۔

عبقہ (۱۷)

خالق و مخلوقات کے باہمی تعلق کی ایک خاص مثال

فاطر و مفطور (یعنی خالق قدیم اور اس کے مخلوقات) کی باہمی نسبت اور اسی نسبت کی بنیاد پر فاطر و مفطور کے لیے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کے لیے میں ایک تفصیلی مثال پیش کرنا چاہتا ہوں گویا یہی مثال گویا ایک ایسے قانون کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی روشنی میں ان دونوں (فاطر و مفطور) کے احکام بآسانی ذہن نشین ہو سکتے ہیں، اس مثال کے متعلق جو الفاظ استعمال کیے جائیں گے ان ہی کو میں فاطر و مفطور کے احکام کے مباحث میں بھی پڑھنے والوں کی آسانی کے لیے استعمال کروں گا، چاہیے کہ ذرا توجہ کے ساتھ میری پیش کردہ تمثیل پڑھی جائے اور وہ تمثیل یہ ہے ہم ایک ایسے حکیم و دانش مند آدمی کو فرض کرتے ہیں جو فصاحت و بلاغت و گلشت کاری کے فنون میں بھی ماہرانہ قابلیت رکھتا ہے اس کے ساتھ وہ فن تعمیر اور فوجی تربیت نیز آلات حرب کے استعمال کے قواعد و اصول سے بھی واقف ہے، وہ ملکی سیاسیات اور حکومتی تدبیر کے اسرار و رموز کا بھی عالم ہے اور چاہئے تو طبیعت میں اس کی نظافت و نزاکت و نفاست بھی پائی جاتی ہے، ذہن بھی اس کا لطیف و پاکیزہ ہے، وہ ستاروں اور افلاک کے حرکات اور ان کے مقامات و منزلوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے، الغرض ان گوناگوں جزئی کمالات سے

جو فرش اور عرش کے فرائض عادات و اطوار میں مختلف ہیں، پھر وہ متوجہ ہوتا ہے تو دوسری طرف پاتا ہے کہ نہریں وادیوں میں پھیل رہی ہیں جن کے چاروں طرف ہرے بھرے باغ لگے ہوئے ہیں، باغ میں طرح طرح کے پھول پھل لگے ہیں، ان کی خوشبو میں مہکے بسے ہوئے ہیں اور گوناگوں پھلوں سے درختوں کی ڈالیاں جھکی ہوئی ہیں، گرد و پیش کے ان نظاروں کے درمیان میں حکیم خود اپنے آپ کو اس حال میں پاتا ہے کہ تخت سلطنت پر وہ جلوہ افروز ہے اور اس کے آگے پیچھے، چپ و راست میں مختلف مراتب و مناصب رکھنے والے امراء دست بستہ کھڑے ہیں۔

جس میں سوال یہ ہے کہ (حکیم جس وقت اس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کرتا ہے) اس وقت کیا واقع میں حکیم کی ذات کے سوا یہاں کچھ ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جنہیں حکیم مختلف شکلوں یا رنگوں کے ساتھ اپنے سامنے پاتا ہے، یا حکیم کی ذات اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ان مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ سے کسی حیثیت سے بھی موصوف ہوتی ہے۔

یہ ایک بہترین مثال ہے، اور حق یہ ہے کہ اس پر غور کیا جائے، اور عقل صادق سے کام لیا جائے ناظر و منظور کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں اس مثال سے بڑی مدد ملے گی بلکہ حکیم جس طریقے سے اپنے اس خیالی عمل کو انجام دیتا ہے اس کو بھی اگر سوچا جائے تو نظر آئے گا کہ ہر چیز سے یکسو ہو کر اپنے نقشہ یا خیالی نقشہ کی یہی حکیم جب متوجہ ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کی ابتدائی توجہ کا تعلق خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگا، جیسے خود اپنی ذات کو وہ جداگانہ نظر سے اپنے سامنے پائے گا، پھر اس کے بعد اس کی اس ذات سے جس چیز کا تعلق پیدا ہوگا وہ اس وسعت و انبساط اور پھیلاؤ کا تصور ہے۔

جس میں حکیم اس کے خیال کے پیدا کئے ہوئے آسمان و زمین کی گنجائش نکل آتی ہے، یعنی اس خیالی فضا میں نظر آئے گا کہ اس کے پیدا کئے ہوئے آسمان اور زمین اور وہ ساری چیزیں سما سکتی ہیں جنہیں اپنی خیالی ذات سے اس نے پیدا کیا ہے، اس گنجائش رکھنے والے انبساط کے ظہور کے بعد اب ان چیزوں کی پیدائش کی نوبت آئے گی جنہیں اپنے اس خیالی عالم میں وہ پیدا کرنا چاہتا ہے، یعنی مختلف ظلال کا اس انبساطی میدان میں ظہور ہوگا۔

پھر ان ہی چیزوں میں جنہیں وہ اپنے (خیالی عالم) میں اس نے پیدا کیا ہے ایک ظل وہ بھی ہوگا جسے حکیم نے خود اپنی ذات کا عنوان اور نشان قرار دیا ہے، یعنی وہ جو یہ پاتا ہے کہ خود تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے، (یہ بھی اس کے خیالی تصورات میں ایک تصور ہے) لیکن دوسری پیدا کی ہوئی صورتوں میں اور اس صورت میں یہ فرق ہے کہ تخت پر بیٹھی ہوئی صورت کو اس نے اپنی ذات کا عنوان قرار دیا ہے بخلاف

دوسری چیزوں کے کہ ان کو حکیم نے اپنی ذات کا عنوان و نشان نہیں قرار دیا ہے)

انتہائی خیالی توجہ اور عقلی توجہ

یہاں سمجھنے کی بات یہی ہے کہ ابھی حکیم اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کرتا ہے، ان کی طرف ایک توجہ تو وہ ہوتی ہے جس کا نام انتہائی خیالی توجہ رکھا جا سکتا ہے، اور ان ہی چیزوں کی طرف توجہ اور لحاظ کی ایک نوعیت وہ بھی ہے جسے ہم عقلی توجہ اور عقلی لحاظ کہہ سکتے ہیں، توجہ و لحاظ کے ان دونوں مراتب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے یعنی سابق الذکر خیالی انتہائی توجہ و لحاظ کا اثر تو یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں ذہن میں بصورت ثابت اور عرض کے وجود میں آجاتی ہیں وہ اس انتہائی توجہ و لحاظ کے عمل کے بعد موجود اور متحقق ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور اس عمل کے بعد ان میں سے بعض چیزیں تو جوہر اور بعض چیزیں اعراض کی شکل اختیار کر لیتی ہیں مگر انتہائی توجہ و لحاظ کے عمل سے پہلے عقلی توجہ اور لحاظ کے درجہ میں (جواہر و اعراض) دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے۔

مذکورۂ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات

بہرحال گذشتہ بالا تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب ہم انتہائی توجہ اور لحاظ کا نام "تعلق صفات" اور "تکوین" رکھتے ہیں یعنی فاطر اپنے معلومات اور معقولات کے پیدا کرنے کے لئے ان کی طرف انتہائی توجہ اور لحاظ کو جب مرتکز کرتا ہے تو فاطر اور خالق کے اس عمل کا اصطلاحی نام "تعلق صفات" اور "تکوین" ہے پھر اسی مثال میں خیال کے میدان کو سمجھو کہ فاطر و خالق ان کے لحاظ سے اس کی حیثیت گویا وجود منبسط کی ہے، اور بالکل یہی خیال منبسط (فاطر کے اعتبار سے) عالم کا شخص اکبر ہے[۱] جیسے کلی طور پر فاطر نے انسانی رنگ میں پیدا کیا ہے اور کائنات کی مختلف جنسیں (جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ) کو سمجھو کہ ان کی حیثیت ان خیالی موجودات کی ہے (جنہیں حکیم نے اپنے خیال میں پیدا کیا تھا) اور ان کو اپنی ذات کا عکس حکیم نے عنوان نہیں بنایا تھا، اسی طرح (کائنات کے خارجی حقائق معلومات کے رنگ میں جب علم الٰہی میں تھے جنہیں حقائق امکانیہ کہتے ہیں) ان حقائق امکانیہ یا اعیان ثابتہ کے متعلق سمجھو کہ یہ ان کی حیثیت

---

[۱] مطلب یہ ہے کہ عالم میں ایک نوع کی جو بات پائی جاتی ہے جیسے آپ پائی جاتی ہے یعنی حرکت، حیات، جمادات، انسان وغیرہ جو جزئی طور پر عالم کے اس مادے میں پائے جاتے ہیں انہیں اعتبار سے عالم کی ہر شے ہی کے اندر شخص اکبر مصنف کا مطلب یہ ہے کہ جیسے حکیم اپنے خیال میں پہلے ایک وسعت پیدا کرتا ہے اور اسی وسعت میں وہ اپنے خیالی آفتاب و ماہتاب وغیرہ کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ نے بھی عالم کو پیدا کیا تھا، اور اسی بسیط فضا میں پھر مختلف شکلیں اپنی پیدا کیں، یہی بسیط فضا ہے جسے وجود منبسط بھی کہتے ہیں شخص اکبر ہے۔

کہ کل شی و ما انت القیومیہ (یعنی کوئی شی بے عرض اپنی ذات کے) اسی طرح یہ بھی ایک حقیقی عقیدہ
ہے کہ کائنات امکانی میں حق تعالیٰ جو کچھ بھی تصرف و تغیر کرتے ہیں اس کا اصل حق تعالیٰ کے صرف علم اور
ارادے سے ہوتے ہیں، اپنے اس تصرف و تغیر میں وہ آلات کے محتاج نہیں اور نہ وہ ذاتی طور پر اپنا کام (لفظ)
یہ کام انجام دینا پڑتا ہے۔ سب مانتے ہیں کہ صرف خدا کے چاہنے سے جب چاہے عالم کے ہر ایک کو صرف اپنی
مشیت سے فنا کردے اور اس طرح مٹا دے کہ وہ قطعی غیر موجود ہو جائے۔ اسی طرح سب مانتے ہیں کہ
عالم کے لحاظ سے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ بھی ہم منسوب نہیں کر سکتے اور نہ
اس کی طرف مکانی قرب یا بعد کا انتساب بجا طور پر درست ہو سکتا ہے نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم سے متصل
کی نسبت دور رکھتا ہے نہ متصل کی اسی طرح یہ کہنا بھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ خدا اور عالم کے درمیان
کتنی مسافت ہے کتنا فاصلہ ہے یا غیر محدود (یا یہ کہ عالم اور خدا کے درمیان میں کوئی چیز حائل ہو سکتی ہے؟
کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن علمی اور خیالی صورتوں کو عالم اپنی علمی اور خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے ان میں اور ان
صورتوں کے عالم میں کیا جسمانی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی بات ہے کہ ہم امور بھی خالق و مخلوق یا خالق و مخلوق
میں اسی نسبت کو پاتے ہیں جو عالم میں اور اس کی پیدا کی ہوئی علمی صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ لیکن تھوڑی سی
غفلت یہ ہوتی ہے کہ امکانی عالم یعنی مخلوقات کے وجود کے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی یافت تحقق و ثبوت
دوسروں کی طرح کی ہے جو خالق کے وجود کا طرز ہے۔ اور اسی کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق
ایسی دو الگ الگ ہستیاں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے
اور ان کا یہ فیصلہ محض اس غفلت کا نتیجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے وجود کی جو نوعیت ہے اس کے متعلق ان کا
اندازہ صحیح نہیں ہوتا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا کا وجود بھی ممکنات اور مخلوقات کے وجود کے مانند ہے یعنی حقیقتاً دونوں
کی ایک ہی ہے فرق دونوں میں صرف اس قدر ہے کہ خدا کا وجود وجوب کے کمال سے موصوف ہے اور
مخلوقات کا وجود اس وجوبی کمال سے محروم ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ خالق کا وجود مخلوقات کے
وجود سے اتنا مختلف ہے جتنا اختلاف کہ صحیح اور غلط میں یا عدم اور وجود میں پایا جاتا ہے بلکہ یہی تو
کہنا ہے کہ خود ذات کے لفظ کا جو صحیح مطلب ہے اس کو عوام نہیں سمجھے ہوئے ہیں۔ اس کا جو واقعی
مطلب ہے اس کو اگر وہ سمجھے ہوئے ہوتے تو قطعاً یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کسی چیز کی ذات خالق تعالیٰ کی
ذات سے الگ ہو کر بھی پائی جاتی ہے بلکہ ان کو یہ ماننا پڑتا کہ کسی شے کے لئے ذات کا ثابت کرنا مستلزم ہے کہ
اس شے کے لئے وجوب کی صفت ثابت ہو۔ کیونکہ کسی ذات کا ہونا اور پایا جانا یہ چاہتا ہے کہ وہ واجب
ہو لازوال ہو، ہمیشہ ہمیشہ ہو، اس کا عدم ناممکن ہو جائے)

آخر کسی چیز کی ذات کے متعلق یہ تصور کرنا کہ پائے جانے کے بعد ہو سکتا ذات ناپید اور مفقود ہو جائے کسی صاحب
عقل و ہوش کے لئے ممکن ہی نہیں ہے! یعنی یہ تو ہو سکتا ہے کہ بدصفت ہونے کی یا متغیر ہونے کی صفت جو ہیں
جو پائی جاتی ہو وہ باطل اور زائل ہو جائے لیکن خود ذات ہی سرے سے معدوم و ناپید ہو جائے یہ قطعاً نا ممکن
ہے مثلاً کاغذ کے کسی پرزے کو کوئی لے کر جلا دیتا ہے جل کر وہ پرزہ راکھ ہو جاتا ہے اگر اسی شکل پر پایا جائے
یہ ممکن ہے کہ اس شکل سے راکھ ہونے کی صفت اس سے زائل ہو جائے لیکن وہ بالکلیہ معدوم ہو جائے خیال
ہوتا ہے کہ یہ نا ممکن ہے پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے لئے ذات کو ثابت کرنے کے معنی یہی ہیں کہ اس کا
معدوم و ناپید ہونے کو نا ممکن قرار دیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہی واجب کے معنی ہیں۔

باقی بعضوں کو یہ اعتراض کہ کائنات کے اس نظام کو خیالات کا مجموعہ قرار دینا ایک ایسی بات ہے
جسے آدمی کا وجدان کسی طرح برداشت نہیں کر سکتا صرف اسی لئے اس مسئلہ کو بعید از عقل جو وہ قرار دینا
چاہتے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ سمجھنے والوں کی عقل کے لئے ممکن ہے کہ یہ بات کچھ بعید ہو اگر اس کی مثال
ایسی ہو کہ خیالی ذات سے کوئی خیالی صورت اگر پیدا کی جا سکے اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جا سکے جیسے
ہم لوگ خدا کے مخلوقات کو سوچتے سمجھتے ہیں اسی طرح اس خیالی مخلوق میں بھی فہم و فراست کی قوت پیدا ہو جائے
اور وہ سوچنے سمجھنے لگے تو ایسی صورت میں کیا اس خیالی مخلوق کی سمجھ میں یہ بات آ سکتی ہے کہ اس کا وجود اپنے
پیدا کرنے والے کے وجود کے مقابلہ میں صرف خیالی ہے بلکہ وہ تو یہی سوچے گی کہ اس کا خیالی وجود بھی خارجی
وجود ہے بہرحال ہم لوگ اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کر سکیں ان کے اعتبار سے تو ہمارا وجود خیالی
نہیں بلکہ خارجی اور واقعی وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔

آخر سونے والے خواب میں جن چیزوں کو دیکھتے ہیں کیا اس وقت ان کے دھیان میں یہ بات آتی
ہے کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہے ہیں وہ خیالات ہیں بلکہ بحالت خواب اگر یہ فرض کیا جائے کہ سونے والے
کے کان میں یہ آواز آئے کہ جن چیزوں کو وہ خواب میں دیکھ رہا ہے ان سے باہر بھی چیزیں پائی جاتی ہیں تو
یقین کیجئے کہ وہ ان چیزوں کے متعلق کچھ بھی باور کرے گا کہ ان کے وجود کی نوعیت بھی وہی ہے جو خواب
میں نظر آنے والی چیزوں کے وجود کی ہے اور میں کہتا ہوں کہ خواب دیکھنے کی اس حالت میں کسی شے کے
نا موجود ہونے کا مطلب خواب دیکھنے والے کے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو گا کہ وہ بھی خیالی ہی ہیں
جو دیکھا میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ بات وہ خیالی چیز سمجھے گا بلکہ کسی چیز کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب
اس وقت اس کے نزدیک یہی ہو گا کہ جس خیالی عالم کی وہ خواب کی حالت میں سیر کر رہا ہے اسی عالم میں موجود
ہے اس وقت یہی خیالی عالم اس کے نزدیک واقعی عالم ہو گا بہرحال اس وقت یعنی بحالت بیداری ہم

اور دوسرا مطلب اسی فقرے کا یہ لیا جاتا ہے کہ جیسے دنیا کی دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین یا شجر و حجر وغیرہ ہیں یا خود وہاں لیٹنے والا جس طرح موجود ہے اسی طرح زید بھی موجود ہے خلاصہ یہ ہے کہ جو لیٹنے والا وجود کے جس مکان میں ہو لیٹنے کے وقت موجود ہوتا ہے اسی مکان کے متعلق خبر دیتا ہے کہ زید بھی اسی میں موجود ہے۔ عام طور پر اس قسم کے فقرے سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے بلکہ یہی اس کی عرفی حقیقت ہے ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات اسی سلسلہ کی یہ ہے کہ نیند کی حالت میں زید کے لئے جس وجود کو ثابت کیا جاتا ہے وہ زید کے وجود کے لحاظ سے تو اصلی و حقیقی ہوتا ہے لیکن لاہوت یعنی حق تعالیٰ کے وجود کے لحاظ سے ظلی وجود ہوتا ہے گویا اس کی مثال ایسی ہے جیسے سونے والا خواب میں کسی درخت کو دیکھتا ہے اس وقت جس درخت کے متعلق سمجھتا ہے کہ خارج میں موجود ہے اور خارج میں بحالت خواب اس درخت کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خواب میں دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین جو نظر آ رہے ہیں جس قسم کا وجود یہ چیزیں رکھتی ہیں اسی قسم کا وجود درخت کا بھی ہے اب ظاہر ہے کہ درخت کا یہ وجود جو بحالت خواب دیکھا جا رہا ہے ان چیزوں کے لحاظ سے جو خواب کی حالت میں ذہنی موجودات کی حیثیت رکھتی ہیں ان کے اعتبار سے تو اس درخت کا وجود اصلی وجود قرار دیا جائے گا۔ لیکن خواب سے باہر جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ان کے لحاظ سے درخت کا یہ وجود ظلی وجود ہوگا۔

بہرحال یہ بات کہ خارج میں زید موجود ہے اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ نفس کلیہ یعنی وجود منبسط کے مظاہر میں ایک مظہر زید کا وجود بھی ہے جیسے آسمان و زمین اور تمام وہ چیزیں جو خارج میں موجود ہیں جیسے نفس کلیہ کے وہ مظاہر ہیں اسی طرح زید کا وجود بھی نفس کلیہ ہی کا ایک مظہر ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب سمجھانا چاہتا ہے کہ وجود کے لفظ سے جو معنی عام طور پر سمجھے جاتے ہیں اور اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہی آدمی کا ذہن جس کی طرف منتقل ہوتا ہے یا یوں کہئے یہ وہ وجود نہیں ہے جسے لاہوت یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا عین قرار دیا جاتا ہے یا جسے خدا کی صفت بعض لوگ قرار دیتے ہیں کیونکہ اس وقت وجود کے لفظ سے تو مراد نفس کلیہ ہے۔ ظاہر ہے نفس کلیہ اور خدا کے درمیان تو ابتدائی نسبت پائی جاتی ہے یعنی وجود یا یوں سمجھئے خدا کا مظہر و مخلوق ہے اور حق تعالیٰ اس کے فاطر و خالق ہیں کھلی ہوئی بات ہے کہ پھر وہ خدا کی ذات کا عین یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت کیسے بن سکتا ہے۔

مجدد الف ثانی کے ایک قول کا مطلب

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمات کے بعد جس مدعا کا پیش کرنا مقصود تھا وہ یہ ہے کہ امام ربانی یعنی حضرت مجدد الف ثانی نے یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر بغیر کسی وجود کے موجود ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے مسلک کی تشریح

اس کو بھی انھوں نے ظاہر کر دیا ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور چونکہ ان کے پیرو ہیں ان کا طریقہ کار اور مسلک یہی ہے کوئی شبہ نہیں کہ ارباب عرفان و تصوف کے یہ حضرات خیر خواہ ہیں، اس لئے ان کا یہ صحیح مسلک بھی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بعض عبارتوں سے یہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اسلاک شذوذی ہے جو "وحدۃ الوجود" والوں کا ہے۔

لیکن بعض عبارتیں نہیں، بلکہ پورے کلام کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ وہ مسئلہ شیخ اکبر اللہ ان کے ہم مشربوں کے مقابلہ میں علی سبیل الطبقہ ان بزرگوں کا ہے جن کے یہ بیانات کہ خدا کا وجود اور کائنات کا وجود واحد ہے، ایسے لوگوں میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، اس کا تصور بھی نا قابل تحمل تھا، اپنے ذوق اس عبارت کی انھوں نے گنجائش نہ پائی، ان کی زبان اس تعبیر سے ہچکچاتی تھی، ان پر یہ حال اس کا نتیجہ تھا کہ ان کے دل و دماغ پر لاہوت کی عظمت و جلال نے جو سکہ ہے، لاہوت میں اور کائنات کی ان کثرتوں میں جو علم و قدرت اور وجود کا فرق ہے اس کا احساس ان پر کچھ اس طرح مسلط اور مستولی تھا کہ خالق و مخلوق کے درمیان مغائرت کا تعلق ان کو نظر آیا کہ جس کی ان کے نزدیک نہ کوئی صداقت اور نہ تھا، انھوں نے دیکھا لاہوت کے سامنے کائنات کی ان کثرتوں کی نہ کوئی حیثیت ہے اور نہ قیمت، اور اس کے مقابلہ میں انھوں نے لاہوت کے وجود کو سب سے بے نیاز و مستغنی پایا، یعنی اپنے ذاتی کمالات اور جلالی و جمالی صفات میں کسی کا کسی حیثیت سے دست نگر نہیں ہے، اور سب ہر اعتبار سے اسی کے محتاج و نیاز مند ہیں، اس احساس کا یہ نتیجہ ہوا کہ خالق و مخلوق کے وجود میں اتحاد کا جو واقعی رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے مسلک کے اس پہلو کے اظہار میں انھوں نے اجمال سے کام لیا، خالق و مخلوق میں مغائرت کی جو نسبت ہے اس کی تفصیل و تشریح کو انھوں نے اپنا نصب العین بنایا، انھوں نے قرار دیا کہ کثرت کا یہ سارا تماشا جو نظر آتا ہے، لاہوت سے ان کا ظل

حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کی تعبیر و تشریح

اور سایہ ہونے کی نسبت ہے، پھر خود اصل سے اور شے کے ظل کی ماہ فرق ہے اس کو اپنی طاقت کے ساتھ واضح کرنے لگے، کیونکہ اپنا سایہ نہیں ہوا اصل نے ظاہر کی تعبیر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا ظل اور سائے کی بذات خود کسی قسم کی کوئی داخلی ذات اور حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ وہ اصل عدم اور نیستی کا نام ظل ہے، البتہ لاہوت کے نور سے منور ہونے کے بعد اسی نیستی پر ایک ہستی نمایاں ہو گئی ہے، کوئی شبہ نہیں کہ ارباب شریعت و طریقت کے یہ حضرات بھی اپنے دعوے میں سچے تھے، ان کا یہ مسلک حضرت

چونکہ مذکورہ بالا دونوں فریقوں کے مسلکوں کی جو بنیاد تھی اس پر ان لوگوں کی نظر پہنچ گئی اس سے ان دونوں مذہبوں کا جو حاصل اور خلاصہ تھا وہی گویا انھوں نے اپنا مسلک قرار دیا اور دونوں مقامات کے متعلق انھوں نے فیصلہ کیا کہ دونوں ہی صحیح اور برحق ہیں۔

یہی حضرات درحقیقت اسلام کے ربانی حکماء ہیں، ان ہی بزرگوں نے تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو جمع کر کے جو صحیح مسلک تھا اس کو منقح فرمایا، انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کے یہی لوگ جانشین اور خلفاء ہیں، افضل المحققین (یعنی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) کا بھی طریقہ کار اور مسلک قدیم ہے (شاہ صاحب) نے ان ساری عبارتوں کو جو فریقین کے کلام میں پائی جاتی ہیں صحیح مطلوب پر محمول کیا اور بتایا کہ ان میں سے جس کسی نے جو بات کہی ہے وہ کس مقام سے تعلق رکھتی ہے تم کو اگر میرے اس کلام میں شک ہو تو شاہ صاحب کی کتابوں کے پڑھنے والوں اور ان کے سمجھنے والوں سے پوچھ کر دیکھو۔

عقبہ (۲۱)

نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت کیا یہ نزاع لفظی ہے؟

تصوف کے پچھلے لوگوں کو یہ عجیب وہم ہو گیا ہے یعنی حضرات صوفیہ کرام نے خالق و مخلوق کے تعلق کو بیان کرتے ہوئے مختلف تعبیروں کو اس سلسلہ میں جو اختیار فرمایا تھا جس کی وجہ سے سمجھا گیا کہ ان لوگوں میں کوئی وحدت الوجود کا قائل ہے، کوئی وحدت شہود کا، گذشتہ عقبہ میں ان کے ان مختلف نقاط نظر کو ہم نے بیان بھی کیا ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تفاوت کی واقعی نوعیت کیا ہے؟ آیا یہ صرف لفظی اور تعبیری تفاوت ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے؟ اسی کے جواب میں متاخرین کا وہ گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کر لیا ہے بعضوں نے جنھیں متصوف کہتے ہیں ان لوگوں نے اس تفاوت کو صوری اختلاف قرار دیتے ہوئے وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نتیجہ اور مآل کے لحاظ سے بھی صوفیہ کے ان دونوں فریقوں میں اختلاف ہے اور اسی بنیاد پر ان لوگوں نے دونوں فریقوں کے درمیان جو مباحث چھڑے ہوئے تھے ان کو مختلف مقامات پر انھوں نے پیش کیا ہے

حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ صحیح صورت حال یہ ہے کہ حضرات صوفیہ کی اس باب میں جو مختلف تعبیریں پہلی مرتبہ
میں ان تعبیروں کو پیش نظر رکھ کر اس مقصد کے لئے جمع کی ان متاخرین میں یہ صلاحیت نہ تھی اور بعض حضرات
کے بیان میں کچھ کوتاہیاں ہوئیں کہ ان کی تعبیر یا قلم سے غیر ارادی طور پر بعض الفاظ جو نکل گئے تھے ان ہی کو تصوف کے
اس گروہ نے پکڑ لیا اور ان ہی کی مدد سے اپنے تلخ اعتراض سے پہلے حسن کو دیکھ کر ایک عام باور کر لیا گیا
ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے بیچ اختلاف کی بنیاد وحقیقۃً کسی حقیقت کے اختلاف پر قائم ہے
لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بات وہی ہے کہ دونوں فریقوں میں بہت (جیسا کہ پہلے بھی
بیان کیا جا چکا ہے کہ) ہر ایک نے اس مقام پر کسی ایک پہلو کے متعلق اجمال سے کام لیا ہے اور اپنے
زمانہ کے اقتضاء کے لحاظ سے جس پہلو کی تفصیل ان کے نزدیک اہمیت رکھتی تھی وہ اس میں مشغول ہوئے مثلاً
مشہور یہ ہے کہ شیخ اکبر ابن عربی کی طرف نظریہ وحدت الوجود کو منسوب کیا جاتا ہے اور بتلایا جاتا ہے کہ خالق
ومخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے وہ قائل تھے، ان ہی شیخ اکبر کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جا سکتا
ہے جس میں وضوح سے عالم لاہوت یعنی خالق ومخلوق کی مغایرت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے
اسی طرح امام ربانی مجدد الف ثانی جن کو وحدت شہود کے نظریہ کا علمبردار سمجھا جاتا ہے ان کے کلام میں
بکثرت ایسی عبارتیں پائی جاتی ہیں جن میں عالم اور ذات حق یعنی خالق ومخلوق کے وجود کے اتحاد کی تصریح کی گئی
ہے (چونکہ میری یہ کتاب ایک مختصر متن کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے ان تفصیلی عبارتوں کا پیش کرنا ممکن
نہ تھا) کیونکہ اس قسم کے متنوں میں ایسی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی (لہٰذا شیخ اکبر اور امام ربانی کے کلام سے ان
شہادتوں کو اس موقع پر نقل ہی کر دیتا) جن لوگوں کو شوق ہو چاہئے کہ شیخ اکبر کی کتاب فتوحات مکیہ کی طرف رجوع
کریں نیز (شیخ اکبر کے ملفوظات کے مخصوص شارحین یعنی شیخ صدر الدین قونوی اور مولانا جامی کی کتابیں دیکھیں
اسی طرح حضرت امام ربانی کے تصریحات ان کی "المعارف اللدنیہ" اور ان کے مکتوبات میں مل سکتے ہیں
حق تعالیٰ ان بزرگوں سے راضی ہو۔

خود امام ربانی کے ایک مرید جن کا نام شیخ بدر الدین سرہندی ہے جنہوں نے امام ربانی کے
مقامات کو بیان کرنے کے لئے حضرات القدس نامی کتاب لکھی ہے اس کتاب میں یہی شیخ بدر الدین
رقمطراز ہیں کہ

"حضرت امام ربانی فرماتے تھے کہ میرا آخری انکشاف یہ ہے کہ اس جہاں میں جیسے آئینہ میں نظر
آتی ہیں اسی طرح حق کے آئینہ میں وجود منبسط کو میں پاتا ہوں شیخ عبدالکبیر یمنی نے اس کے بعد
بھی جو کچھ لکھا ہے اس کو پڑھنا چاہئے۔

مشہور ہے لیکن مطلب یہ ہے کہ لوگوں کی بات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو نظام وجود فطری کے انکار کی جو بنیاد ہے وہی منہدم ہو کر رہ جاتی
ہے کیونکہ یہی صورت ہے معلومات ومخلوقات کا وجود سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا اور انکار کا دعوی خدا
کے ساتھ ہی جو کیا جاتا ہے وہ تو اسی پر پہنچا ہے کہ مخلوقات ہی کے لئے یہی وجود مانا جائے لیکن مجدد صاحب کی
اس سے کیا مراد ہے باہم جیسے لوگ جو وحدت وشہود کی وحدت سے محروم ہیں ان کی سمجھ سے یہ خارج ہے کوئی
ایسی راہ ہمارے سامنے نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ان کے اس دعوی کے صحیح مطلب کو ہم دریافت کر سکے
بجز اس کے اتنا ہے کہ عدم محض کی تجسیم تو خیر دور کی بات ہے کسی معدوم شئے کے متعلق بھی ہم یہ باور نہیں کر سکتے کہ کسی کا وجود
شئے کی حیثیت کا کام دے قیام اسی بنیاد پر کسی موجود چیز کی وجہ سے اس شئے کے عدم ہونے کو اس کے وجود کی اصل ہو جانا
جائے یعنی اس کے وجود کو ظلی اور تخیلی وجود قرار دیا جائے اور جو ظلی موجود کا قیام معدوم سے ہے یہ بات کسی طرح
ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی یہ نہیں امام ربانی کے حوالے سے جن تصریحات کا تذکرہ کیا گیا ہے ان کا سطحی مطلب کے
بھی تو خلاف ہے جہاں اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ امام ربانی کے الفاظ کی تاویل کی جائے کیونکہ
شبہ نہیں کہ امام ربانی جو عدم کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں لیکن ان سے ان کی مراد قسم کہ حقیقی نہیں ہے جیسے عدم کو
موجودات کا علیحدہ تسلیم نہیں قرار دیتے بلکہ ایک چیز دوسری چیز سے جس وجہ سے مستند ہی سمجھی جاتی ہے جس طرح
عموما یہی کہتے ہیں اور شخص کی تنہائی بعد ملاقات کے سلسلہ میں بلکہ اس کو ملحوظ رکھتے ہیں ان کی رائے ہے
کہ بعض یہ سمجھتے ہیں کہ وہی عدم امکانی وجود کی ترتیب اور فطری طور پر کہ اسی وجہ یہ عدم کو اتحاد نہیں پایا جاتا
بحیثیت امکانی موجودات کے کہ چاروں طرف سے عدم ان کو گھیرے ہوئے ہے ہر طرح عرض لاحق ہو جاتا
میں امکان رحم پڑا ہوتا ہے ذات موسی کی والک وفائی بھی ہوتی ہے یا یہ کہ عدم کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت
تیار رہتا ہے ایک امکانی موجودات خیالی موجودات ہوتے ہیں اور نظام ہی ہے کہ اصلی وجود کے سامنے ان
ہستیوں کی حیثیت ناپید اور معدوم ہونے ہی کی ہوتی ہے ایک امکانی موجودات کے وجود کی یہی حیثیت
کی ہوتی ہے اور انتزاعی موجودات بھی اس ہی کے مقابلہ میں بے وجود ہیں بے مقدمات ہی کے قریب تر
ہو جاتے ہیں یہی مطلب امام ربانی کے کلام کا لیا جائے کہ امکانی موجودات واجب کے وجود خاص سے
محروم ہوتے ہیں جیسا کہ انھوں نے خود ہی اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ

"ممکن میں یہ فرق نہیں ہے کہ ممکن میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو واجب میں نہ پائی
بلکہ واجب کے اندر سے محرومی کی یہی بات ممکن کو واجب سے ممتاز کرتی ہے"

امام ربانی کے کلام کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عدم کو جن ممکنات کی اصل حقیقت قرار دے
رہے ہیں ان ممکنات سے مراد ممکنات کے متعلق ہیں جو کہ ان کے افعال اور کیا شبہ ہے کہ ممکنات کے

بلحاظ تعلقات کے لحاظ سے معدوم ہی ہے تنہا "البیان" کے آثار پائے جاتے ہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ امام ربانی نے اپنی کتابوں اور مکتوبات میں صوفیہ کے اس طبقہ کے متعلق جو وجود کے نام سے موسوم ہے یعنی نظریہ وحدت الوجود جن کی طرف منسوب ہے ان لوگوں کے خلاف شان میں جملے پائے جاتے ہیں تو ظاہر ہے اس قسم کے مقامات میں مراد وہی ہے جو "عینیہ" کہلاتا ہے جنہوں نے وجود ہی کو اپنا الٰہ اور معبود بنا لیا ہے۔ لہٰذا اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ ان کا رب کے مقابلہ میں "عینیہ" عالم کی حیثیت بچوں سے زیادہ نہیں ہے ان لوگوں کے سامنے رہ گئے ہیں سے علاوہ کتاب پر ایسی بات ہے جو آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

عبقہ (۲۲)

شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک

ظہور و شہود کے اس معنی اور یافت کے عمل و مقام میں جو فرق ہے اور اسی کی وجہ سے ایک کے مقابلہ دوسرے سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک یہی واقعہ نے اتنی اہمیت حاصل کی کہ اسی کو بنیاد قرار دے کر مسئلہ خالق و مخلوق کے لئے ایسی جداگانہ دلالت کے اثبات کے درپے ہو گئے جو عینیت سے بالکلیہ جدا اور غیر ہے۔ اکابر صوفیہ کی ایک مختصر سی ٹولی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے چونکہ متوسط درجہ کی فہم و فراست رکھنے والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی رسائی مشاہدہ کی ابتدائی منزل تک تھی سہل ہے ان کے مذاق کے مطابق یہ بات تھی اس لئے انہوں نے اسے مان بھی لیا، ان ہی شہودیہ غیریہ لوگوں کا نام "شہودیہ غیریہ" رکھا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا خیال ہے کہ "عینیہ" والے جیسے سکر و نشہ میں مبتلا سمجھے جاتے ہیں اسی طرح "شہودیہ" کی یہ بات بھی سکر ہی کی کیفیت کا نتیجہ ہے۔

فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ عینیہ والوں پر تو اتحاد کے آثار و احکام مستولی ہو گئے اسی لئے غیریت کا پہلو ان کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا اور خالق و مخلوق میں جو اتحاد کا علاقہ ہے صرف وہی ان کے سامنے رہ گیا، اسی طرح "شہودیہ غیریہ" والوں پر خالق و مخلوق میں جو مغایرت کا واقعی پہلو پایا جاتا ہے اسی کے احکام و آثار اتنی قوت سے اثر انداز ہوئے کہ ان کے سامنے صرف غیریت ہی غیریت رہ گئی اتحاد کا پہلو

گویا ان مذکورہ بالا قسم کی مبہم و مجمل عبارتوں کی آڑ لے کر اپنے خیالات کا وہ اظہار کرنے لگے یعنی علانیہ صریح الفاظ میں وہ مدعی ہوئے کہ وجود ایک انتزاعی امر ہے یعنی ایک مفہوم ہے جسے آدمی کا دماغ پیدا کرتا ہے اور یہی انتزاعی امر جس (العیاذ باللہ) واجب کی ذات ہے گویا ان کے اس قول کے مطابق واقع میں جو چیز موجود ہے وہ صرف یہی محسوس کائنات ہے، باقی اس محسوس ہستی کا تصور کسی معین و متصل جز کی شکل میں جب کیا جاتا ہے تو اسی کا نام ممکن ہو جاتا ہے اور اسی کا مبہم کلی شکل میں جب تصور کیا جائے تو وہی واجب ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ اپنی جزئی خصوصیتوں کے لحاظ سے یہی عالم ممکن بھی ہے اور اپنی طبیعت کی کلیت کے لحاظ سے وہی واجب بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کافروں کا ایک پاجی گروہ ہے جو ان عقلوں سے بھی جو تہذیب فاسدہ کے ہاتھوں کھیل رہی ہیں یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں سے بھی زیادہ گمراہ ہیں آگے ہی ان کا بستر [illegible] ہے ظلم کرنے والے عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ پلٹ کر وہ جا پہنچتے ہیں۔

ان بے ایمانوں نے بھی اپنا نام وجودیہ رکھ چھوڑا ہے حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود والے جو اہل اللہ صاحبان معرفت مشہور ہیں ان کے ساتھ ان گمراہوں کی وہی نسبت ہے جو ایک شیعی غالی کو تفضیلی سے ہوتی ہے۔

کیونکہ وجودیہ کے محققین کا صحیح مسلک تو یہ ہے کہ واقع میں موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے اور عالم کی حیثیت خیالی کی ہے، اس کے مقابلہ میں ان باطل پرستوں کا عقیدہ تو یہ ہے کہ واقع میں صرف عالم ہی موجود ہے اور حق تعالیٰ کا وجود صرف اعتباری ہے یعنی سوچنے والا جب سوچتا ہے تو اپنے ذہن میں اس مفہوم کو پیدا کر سکتا ہے (گویا خدا انسان کے ذہن کا ایک مخلوق بن کر رہ جاتا ہے) بہرحال محققین وجودیہ کے دعوی کے دونوں جزوں کے منکر ہیں۔ بخلاف ان گمراہ فرقوں کے کہ اس دعوی کے کسی ایک جز کا انکار کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کو ان ہی گمراہوں کی تردید کرتے ہوئے یہ عجیب مغالطہ ہوا کہ صوفیہ وجودیہ کے متعلق انہوں نے یاد کر لیا ہے کہ واجب تعالیٰ کو یہ کلی طبعی قرار دیتے ہیں، حالانکہ معلوم ہو چکا یہ ان پر کھلا بہتان ہے۔ ان لوگوں کو مغالطہ غالباً "وجودیہ" کے لفظ سے ہوا یعنی اس گمراہ فرقے نے بھی اپنا نام وجودیہ رکھ لیا تھا۔ اور مسئلہ قیومیت کے محققین صوفیہ جو قائل ہیں وہ بھی چونکہ وجودیہ ہی کہلاتے ہیں اس اسمی اشتراک سے دھوکا کھا کر ارباب تحقیق کی طرف ان لوگوں نے غلطیات منسوب کر دیں۔ مثال اس کی بالکل ایسی ہے کہ سامری بچھڑے کے ڈھالنے والے کا نام بھی چونکہ موسیٰ تھا اس سے کوئی یہ دعوی کر بیٹھے کہ

بچھڑے کے بنانے والے العیاذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی تھے، اس قسم کے مغالطوں سے
بچتے رہنا چاہئے اس سے غافل نہ رہنا چاہئے۔

عقیدہ (۲۴)

خوش اعتقادوں کی توجیہ

بعض لوگ جن میں فطرۃً حضرات صوفیائے کرام کے متعلق واقعی خلوص اور حسن ظن پایا جاتا ہے ان میں
سے محبت اور عقیدت کا بھی غلبہ کبھی ان کو اس حال میں مبتلا کر دیتا ہے، جیسے توحید کے اسرار و نکات جو
حضرات صوفیہ سے منقول ہیں، انہیں وہ سنتے ہیں، عقیدت کی وجہ سے خواہ کچھ ہی سمجھ میں آئے یا نہ آئے لیکن
اپنے سینوں کو ان اسرار و نکات کے لئے کھلا ہوا پاتے ہیں، اور جو کچھ اس سلسلہ میں سنتے ہیں ان کے ساتھ
مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن توحید کے ان مجرد حقائق کے سمجھنے کا موقع براہ راست خود ان کو اس لئے میسر
نہیں آتا کہ نہ تو علوم کے مطالعہ میں وہ کبھی مشغول ہوئے، اور نہ کشف و شہود کی بلندیوں تک ان کو رسائی
نصیب ہوئی ہے، نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سنی سنائی باتوں کی حیثیت سے توحید کے ان حقائق کو وہ مانتے
ضرور ہیں لیکن ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ان کو نہیں ہوتا، اس لئے ان مسائل کے متعلق وہ زیادہ تر
اجمال ہی پر قناعت کرتے ہیں، اور یہی وجہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات عوام کا یہ گروہ کثرت کے محسوس عالم اور اس کی
کثرت کا انکار کرنے لگتا ہے، اور اپنے نزدیک یہ باور کئے رہتا ہے کہ کثرت کا یہ تماشا جو نظر آ رہا ہے
یہ صرف نظر کا دھوکہ اور احساس کی غلطی کا نتیجہ ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی یہ باتیں صرف مغالطہ اور محض غلط فہمی کا نتیجہ ہیں، درحقیقت یہ ان
لوگوں کے مسلک کو قبول کر لینا ہے جنہیں اصطلاحاً عنادیہ کہتے ہیں، یعنی جن کے نزدیک جو کچھ بھی نظر آتا
ہے وہ کچھ نہیں ہے، حتیٰ کہ خود بھی کچھ نہیں ہیں، جو کچھ وہ بول رہے ہیں وہ بھی کچھ نہیں ہے۔

بہرحال عوام کے اس خوش اعتقاد گروہ کی عقیدت و محبت جو حضرات صوفیہ سے ہو رہی
ہے، اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اپنی عقیدت و محبت کی بنیاد جس خیال کو اپنے اندر انہوں نے
قائم کر لیا ہے یعنی عالم اور اس کی کثرتوں کو صرف نظر و حس کا مغالطہ اور دھوکہ قرار دیا، یہ ایک غلط عقیدہ
ہے بلکہ وہ ایک کنارے پر کھڑے ہوئے ہیں جس کے متعلق ڈر ہے کہ کہیں گر نہ پڑیں، جیسے شریعت
کثرت ہی کے قوانین پر مبنی ہے، اس کے انکار کی جرأت خدا نخواستہ ان میں نہ پیدا ہو جائے جس کے

کسی چیز کو کسی قسم کی کوئی نسبت اس کی برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم والی ذات سے حاصل نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ خارج میں یا خارجیات میں پایا جاتا ہے اور یہی کہا جا سکتا ہے کہ کسی شئے میں اس کا ظہور ہوتا ہے یا عالم کی کسی شئے سے اس کی ذات متصف ہے یا کسی کو اس کی ذات تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے یا عالم کی کوئی شئے خدا کی ذات کا کامل عنوان یا نشان یا پتہ بن سکتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ ہمارے خیالی مخلوقات جنھیں ہم اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتے ہیں، کیا ان کے بس کی بات ہے کہ خیال سے باہر اصلی وجود کے ساتھ جو چیزیں موجود ہیں ان میں کسی چیز کو وہ دریافت کرے یا اس کے بھی کوئی معنے ہو سکتے ہیں کہ دماغی صورتیں جن خیالی قوت سے پیدا کی جاتی ہیں، ان ہی خیالی صورتوں میں خود خیال کی یہ قوت پائی جائے (جس سے یہ قیاس کرنا چاہیے کہ خدا جو عالم کا خالق ہے خلق عالم کے اندر کیسے پایا جا سکتا ہے) یا آئینہ کے متعلق یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ جو صورتیں آئینہ میں نظر آتی ہیں ان ہی صورتوں میں خود آئینہ پایا جاتا ہے، ذات قیوم اقدس کے مخلوقات کی باہمی نسبت کو سمجھانے کے لئے ایسی بات جو حقیقت سے ایک حد تک قریب ہو سکتی ہے وہ یہی ہے کہ خارج میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں اور ان چیزوں کا ان خارجی حقائق سے تعلق ہے جنھیں ذہنیات دونوں کے متعلق یہ کہا جائے کہ لاہوت میں وہ پائی جاتی ہیں، گو لاہوت یعنی خدا کی ذات کی حیثیت ان نسبتی مخلوقات کے لحاظ سے ظرف کی ہے لیکن یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ اس قسم کا ظرف نہیں ہے جو کسی جسمانی ظرف و مظروف میں ہوا کرتا ہے بلکہ یہ ایک قسم کی مقدس ظرفیت ہے، جیسے اپنے خیالی مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ہمارے خیال میں پائے جاتے ہیں یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں ان کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ وہ آئینہ میں پائی جاتی ہیں یا علوم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ذہن میں ہیں، بس کچھ اسی طرح خالق قیوم کے مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے اسی قیوم میں پائی جاتی ہیں کچھ یہی ہو لاہوت ایک ایسی وسعت رکھنے والی ذات ہے جس کی کرسی میں آسمان اور زمین سمائی ہوئی ہے ہر چیز کو وہی سمیٹے ہے لیکن جس کی ذات کو کوئی کیا احاطہ کر سکتا ہے اس کے علم کے کسی ادنیٰ ذرہ کا بھی کوئی خیال نہیں کر سکتا[۱] اصل واقعہ تو یہی ہے، باقی سلف صالحین نے اس قسم کی باتیں جو نقل کی گئی ہیں جیسے ان ہی میں سے بعضوں نے کہا کہ ان آنکھوں نے جو چیزیں نظر آئیں یا مختلف اوقات میں وہ فلاں فلاں صورتوں میں

---

[۱] مصنف نے یہاں جو قرآنی آیات وسع کرسیہ السماوات والارض اور ولا یحیطون بشیء من علمہ وغیرہ کو اپنے کلام میں داخل کر دیا ہے ان ہی کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

ان کے سامنے ظاہر ہوا تو ان اقوال کا مطلب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ خالق و مخلوق میں معیت کی جو مقدس نسبت پائی جاتی ہے، اسی معیت کی تعبیر کرنا ہے کہ انھوں نے مذکورہ بالا تعبیریں کی ہیں یعنی مطلب یہ بیان کیا جائے کہ ہر چیز کو انھوں نے دیکھا کہ خدا ہی سے موجود ہے اور خدا کے ساتھ موجود ہے خدا سے الگ موجود ہے لیکن یہ کہ خدا ہی سے خدا کے ساتھ خدا میں ہو کر فلاں چیز فلاں صورت میں ان کے سامنے فلاں مقام میں ظاہر ہوئی اور یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میں نے آئینہ کو شبیہ میں اور شبیہ کے ساتھ دیکھا۔ مطلب حالانکہ اس کا یہی ہے کہ دیکھنے والے نے ہر صورت کی شبیہ کو آئینے میں دیکھا اور آئینے کے ساتھ دیکھا، بہرحال سلف کے ان اقوال کی یا تو یہ تاویل کی جائے یا کہا جائے کہ جس چیز کے دیکھنے کا دعویٰ ان اقوال میں کیا گیا ہے اس سے مراد لاہوت نہیں ہے (بلکہ وجود منبسط ہے) چاہئے کہ اس نکتے کو بھی اچھی طرح محفوظ کرلو اور ان لوگوں میں نہ بنو جو شکوک و شبہات میں مبتلا ہیں۔

البتہ لاہوت (ذات حق) کو اپنے مخلوقات کے ساتھ قرب کی نسبت ایک اور اعتبار سے بھی حاصل ہوتی ہے یعنی تجلیات والا قرب۔ حق تعالیٰ کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہے، یا یہ کہ آدمی اور آدمی کی جان کے درمیان وہ (خدا) حائل ہو جاتا ہے، یا یہ کہ نمازی اور نمازی کے قبلہ کے بیچ میں (خدا) موجود رہتا ہے (قرآن و حدیث میں یہ) جو آیا ہے، ان کا تعلق درحقیقت تجلیات ہی کے باب سے ہے اور تجلیات کا مسئلہ انشاء اللہ آگے جب آئے گا اس سلسلہ کی تفصیلیں بیان کی جائیں گی۔

عبقہ (۲۶)

ابداع و خلق و تدبیر و تدلی

مخلوقات کے ساتھ خالق کے گوناگوں تعلقات و روابط کی تشریح

خارج[1] و منہجیات میں، اور لاہوت یعنی خالق قدیم میں مختلف رنگ کی چار نسبتیں پائی جاتی ہیں بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خالق اور اس کے مخلوقات کے درمیان جو رشتے اور روابط ہیں مختصراً یہ ہے کہ

---

[1] شاہ صاحب کے نزدیک زمین سے باہر کائنات کا جو حصہ پایا جاتا ہے ان میں دو چیزیں ہیں ایک تو وجود منبسط یعنی جو ہے جس کی حیثیت گویا کائنات کے حجاب سے ملا ہے کی ہے مسئلہ سمجھ وہ چیزیں ہیں جو علم میں وجود منبسط کے مختلف حصوں میں نباتات جمادات وغیرہ کی شکل میں ہوا ہے مصنف وجود منبسط کو خارج کے نام سے اور وجود منبسط کے مظاہر کو منہجیات کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔

ان کو نہ کوئی شمار کر سکتا ہے اور نہ گن سکتا ہے (اپنے مخلوقات میں) وہ جس جس قسم کے نت نئے تصرفات
کرتا رہتا ہے اور انہیں جس طرح وہ ادلتا بدلتا رہتا ہے ان کو دیکھ کر خدا کی عظمت و جلال کا اندازہ ہوتا
ہے ان میں ہر بات دلالت کرتی ہے کہ اس عالم کا ناظم کن کمالات سے موصوف ہے)

تاہم ان روابط اور نسبتوں کو جو خالق اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہیں مندرجہ ذیل چار
معقول اقسام میں تقسیم کرکے انہیں منضبط کیا جا سکتا ہے پہلی قسم تو ان نسبتوں کی ہے جس کی تعبیر "قیومیت"
کے لفظ سے کی جاتی ہے (یعنے ساری مخلوقات کی قیوم خالق کی ذات مبارک ہے لیکن دونوں کے
وجود کا موطن اور محل و مقام ایک نہیں ہے خالق کے اسی فعل کو ابداع کہتے ہیں ظاہر ہے کہ مخلوقات کے
ساتھ خالق کی یہی نسبت ہے جو سارے خارج اور خارجیات کو حاوی ہے اور سارے موجودات
حق تعالیٰ سے یہی نسبت رکھتے ہیں باقی "قیومی نسبت" کا کیا مطلب ہے اسی کا مفصل جواب گذشتہ
اوراق میں دیا جا چکا ہے۔

دوسری نسبت جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق کو خالق ہی بناتا
ہے اور ان کے ظلال کو وہی پیدا کرتا ہے جس کا مطلب یہی ہے کہ وجود منبسط کو کسی خاص مظہر میں وہی
ظاہر کرتا ہے (یعنے وجود منبسط کے کسی حصہ کو نباتات کا کسی حصہ کو جمادات کا کسی حصہ کو حیوانات کا مشخص
مظہر بنا دیتا ہے اور نفس کلیہ وجود منبسط ہی کی دوسری تعبیر ہے اطلاق کے مرتبہ سے اتار کر کسی خاص
مخلوق کے قالب میں اس کو تنزل عطا فرماتا ہے) اور یہ جو میں نے کہا کہ خالق مخلوق کو بناتا [illegible] میں جو عمل
کرتا ہے اسی بنانے اور تبدیل سے احداث آنی مراد نہیں ہے (یعنے امکانی حقائق کے کسی ظل کو وجود منبسط
یا نفس کلیہ میں دفعتہً پیدا کرنا) بلکہ اس وقت یہ مقصود نہیں ہے بلکہ ظلال میں یعنے وجود منبسط یعنی ظلال
کی پیدائش کے بعد جو تعلق پیدا ہو جاتا ہے) اس تعلق کو خالق قیوم مسلسل اپنی قیومی قوت سے جو باقی رکھتا ہے
یا یوں کہو کہ ظلال یعنی پیدائش کے بعد وجود منبسط اور امکانی حقائق میں جو ربط پیدا ہو جاتا ہے اس ربط کو

لے اس کو یوں سمجھئے کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے کہ بڑھئی جب کسی کرسی کو بنانا چاہتا ہے تو پہلے کرسی کی صورت کا ایک نقشہ ذہن میں قائم کرتا
ہے اور اسی ذہنی یا خیالی نقشہ کے مطابق لکڑی کے کسی حصہ کو تراش خراش کے ذریعہ سے کرسی کی صورت کو پیدا کرتا ہے اس وقت بڑھئی کے
اس نقشہ کی حیثیت امکانی حقائق کی ہے اور مثال میں کرسی کی جو ہیئت لکڑی کے خاص حصہ پر طاری ہوئی اس کو ظل کہئے اب
ظاہر ہے کہ لکڑی کے ساتھ کرسی کی خارجی ہیئت کا یہی تعلق تھا جو قائم رہتا ہے اور کرسی کی اسی خارجی ہیئت کی عینیت
کچھ ایسی ہی ہے کہ واسطے سے کرسی کے ذہنی نقشے کا بھی لکڑی کے اس خاص حصہ سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے جسے کرسی کہا جاتا
ہے کرسی جس کرسی کو بنایا جاتا تھا وہ ان کا ماحصل لکڑی کے اس خاص حصے سے کرسی کی خارجی صورت یعنی ظل کا
بھی تعلق لکڑی سے قائم ہو جاتا ہے اور کرسی کے ذہنی نقشے کا بھی اس سے کچھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے بہرحال دونوں کی تعبیر
کا کام انجام دیتا ہے ۱۲۔

میں وجود منضبط ایک تدبر سے منتقل ہو کر دوسرے ظہور کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک سونے والے جیسے دیکھتے ہیں کہ ان کے سامنے ایک حادثے کے بعد دوسرا حادثہ اور دوسرے کے بعد تیسرا حادثہ پیش آرہا ہے اور صورتوں کے بعد صورتیں نظر ہو رہی ہیں۔ خالق و مخلوق کے درمیان مذکورہ بالا نسبتوں کے سوا تیسری نسبت یہ پائی جاتی ہے کہ اس کائنات کی شکل میں ظلال کا جو نظام یہاں قائم ہے اس نظام کو ایک بہترین و کامل ترین نظام کی شکل میں باقی رکھنے اور چلانے کے لئے خالق قیوم کی طرف سے جو کارروائیاں عمل میں آتی ہیں، جیسے ظلال کے اقتضاؤں کو پورا کرنے کے لئے جو باتیں بڑھائی جاتی ہیں، اور جن چیزوں سے ان کی تکمیل میں مدد ملتی ہو ان کو قوی کرنا اور ان کی مخالف اسباب کو کمزور کرنا یا سرے سے ان کو مٹا دینا (اسی طرح نقصان رساں امور) کے اسباب کو گھٹانا، اور جن چیزوں سے ان کے ازالہ میں مدد ملتی ہو ان کو بڑھانا، الغرض ان ہی گوناگوں کارروائیوں سے ایک جمیل، حسین، متناسب و موزوں نظام کو پیدا کرنا، یہی تیسری نسبت ہے جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی نہایت ہی عمدہ نقش پرور رنگ ریز یا نقاش مختلف نقوش کو قائم کرنا چاہتا ہے، اس وقت وہ مختلف رنگوں سے کام لیتا ہے، کبھی تو وہ چھوٹی چھوٹی بوٹیاں بناتا ہے، اور کبھی کبھی بڑے بڑے نقوش کو نمایاں کرتا ہے، کبھی سیاہ رنگ ان نقوش میں بھرتا ہے، کبھی سرخ، کبھی حد سے زیادہ سیاہ رنگ سے کسی چیز کو رنگتا ہے، اور کسی جگہ صرف ہلکے سے رنگ کو کافی سمجھتا ہے، کہیں ضرورت شوخ اور تیز لال رنگ کی محسوس کرتا ہے، کسی جگہ دھیمے رنگ سے کام لیتا ہے، (اسی پر خالق قیوم کی اس تیسری نسبت کو قیاس کرو، جو اس میں اور اس کی مخلوقات میں پائی جاتی ہے)۔

باقی نظام کائنات کے اس حسن و تناسب کا صحیح ادراک لوگوں کو جو نہیں ہو رہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر کائنات اپنے تمام اجزاء اور طبقات کے ساتھ ہمارے سامنے نہیں ہے (ورنہ سب کچھ اگر ہمارے سامنے ہوتا) تو وہی چیزیں جو بری اور بدصورت معلوم ہو رہی ہیں، ان کو ان چیزوں کے ساتھ جوڑ کر جن میں حسن و کمال پایا جاتا ہے، ہم پاتے کہ دونوں کے باہمی اجتماع سے کتنا عجیب و غریب حسن ہمارے سامنے جلوہ پرداز ہوا ہے، اور دونوں میں کتنا موزوں ترین تناسب پایا جاتا ہے، مخلوقات میں خالق قیوم کی طرف سے یہ کاروبار جو جاری ہے، اسی تصرف کی اصطلاحی تعبیر "تدبیر" کے لفظ سے کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کی اس بساط کے حسن اور رونق کی قیومیت میں اسی نسبت کا دخل ہے، اس کاروبار کے سلسلے میں خالق قیوم کی عنایت کا پہلا تعلق تو کائنات کے شخص اکبر سے ہوتا ہے (یعنی مجموعی حیثیت سے عالم ایک شخص کی وجہ سے جو پیش نظر ہوتا ہے) پھر تفصیلی طور پر اس عنایت کا تعلق ہر ہر عالم سے

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورتوں کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت ہے اور اس حیثیت سے جو نسبت گزرنے اور ختم ہونے یا ثابت اور باقی رہنے کے لحاظ سے باہم ان خیالی صورتوں کے درمیان پائی جاتی ہے اور دوسری حیثیت ان ہی خیالی صورتوں کی خیالی قوت کے وجود و بقا ہی کے لحاظ سے ہے، ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے اور خیالات کا مسئلہ تو پھر بھی آسان ہی ہے، معقولات مجردہ (خیالی صورتوں سے جو معلومات کہ عقل کے مقام میں جو حاصل ہوتی ہیں کیونکہ جھلک ہے) چونکہ وہ نیز وہ لطیف صورتیں ہیں اور ان میں اور خیال میں جو مناسبت ہے وہ معمولی نہیں بلکہ بہت زیادہ شدید ہے (اس لئے ان کے متعلق اس فرق کا اندازہ خیالات والے مسئلہ سے بھی زیادہ دشوار ہے)

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ حقائق امکانی عالم عقل کے مقام میں گو اپنے لوازم کے مقتضی تو ہوتے ہیں لیکن جس مقام میں نقص اور قبح کوتاہی اور برائی کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان صفات سے اگر وہ موصوف ہو سکیں گے تو پھر ان کے استعداد حسن کمال سے بھی متصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ ظلال (یعنی خارجی موجودات) کی طرف نقص یا برائی کا انتساب ظاہر ہے کہ اسی وجہ سے کیا جاتا ہے کہ ذہنی حقائق کے وہ ظلال پر تو ہیں، ان کے ساتھ وہ مطابق نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کانے آدمی کو ناقص اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ انسان کی حقیقت ہے کہ وہ دونوں آنکھوں کو چاہتی ہے یا مکان بننے کے بعد ناقص اسی لئے قرار دیا جاتا ہے کہ جو مکان کہ ذہنی خاکہ ہوا تھا اس کے مطابق وہ نہیں اترا تو گویا ان ذہنی حقائق کی حیثیت امام کی ہوتی ہے، جس امام کا نقل میں جتنا پہنچتا ہے کامل کہلاتا ہے اور جس حد تک تابع نہیں ہوتا ناقص قرار پاتا ہے، اب ظاہر ہے کہ عالم عقل میں حقائق امکانی ثبوت کے منزل میں جو رہتے ہیں یہ تو خود امام ہونے کے مقام پر ہوتے ہیں، ظلال کے کمال و نقص کا مدار ان ہی کی مطابقت و عدم مطابقت پر مبنی ہوتا ہے)

پس جو خود امام ہوگا وہ کس امام کے لحاظ سے نقص و قبح کی صفت سے موصوف ہوگا، اسی لئے عالم عقل کے مقام میں امکانی حقائق کی طرف نقص و قبح کا انتساب صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح ثبوت کے اس مقام میں باہم حقائق امکانی کے اضافات کا تعلق بھی نہیں ہوتا بلکہ تناقض اثر اس وقت سامنے آتا ہے جب وہ وجود خارجی کا لباس اختیار کر لیتے ہیں، (ورنہ ثبوت کے مقام میں تو کل اور جزئی دونوں جمع ہو سکتے ہیں)

اسی طرح معقولات میں اور صور علمیہ میں بھی ہماری احکام کے اعتبار سے امتیاز نہیں ہوتا بلکہ مادی عوارض سے مجرد اور پاک ہونے کی شان میں وہ اس وقت مستغرق ہو سکتی ہیں۔

اور جو حال تمثیل کرنے والوں کے لحاظ سے وہ صفات مجردہ کا ہوتا ہے یہی حال باطن الوجود کا بھی ہے
کہ لاہوت کے تقدس میں اس کو شریک ہونا ہے تو گویا ظاہر الوجود کے لئے باطن الوجود کی حیثیت ایک ایسے آسمان کی
ہے جو ظاہر الوجود کی زمین کو لپیٹے ہے اسی لئے باطن الوجود کے اس آسمان تک تجرد و تبدل کی گرد کی رسائی نہیں ہوتی
تو کمال باطن الوجود کو لاہوت میں استغراق حاصل ہوتا ہے ایسا استغراق کہ خود یہ استغراق بھی اسی میں مندرج ہوا ہے گویا
اس کا استغراق میں استغراق ہے بلا لاہوت کے کمال سے وہ الگ نہیں ہے اس لئے وہ کمال ہی کمال ہے
تقدس ہی تقدس ہے پاکی ہی پاکی ہے اگرچہ لاہوت کے سامنے باطن الوجود (یعنے امکانی حقائق کے ثبوت کا
وہ درجہ جسے باطن الوجود کہتے ہیں) بعض ایک اعتبار کو فرض ہے لیکن مرتبہ اس ثبوت کا حد سے زیادہ مشہور اور
مستحکم ہے (حقائق امکانی کا ثبوت کے اس مرتبہ میں جو تحقق ہے اس تحقق کی نوعیت خارجی موجودات کی یافتہ تحقق سے
بہت زیادہ پختہ و مستحکم اور قوی ہے یہی ثبوت کے اس مرتبہ کو وجوب و ثبات تقدس اور پاکی کی قوت حاصل
ہے باطن الوجود کے اس مرتبہ میں حقائق امکانی کے ثبوت کی تعبیر سے الگ جو کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہی
ہوتا ہے کہ خارجی وجود سے ثبوت کا یہ مرتبہ مقدس و پاک ہے یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ نیست محض اور مطلقاً ناپید
اور باطل ہے۔

عبقہ (۴۴)

باطن الوجود کا یہ مرتبہ در حقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے ایسا ذاتی کمال کہ اپنے اسی کمال ذاتی
کی وجہ سے خدا کی ذات تعریف کرنے والوں کی تعریف سے اور حمد کرنے والوں کی حمد سے بے نیاز اور مستغنی ہے یہی
اس کا ذاتی کمال حق تعالیٰ کا وہ جمال اور حسن کا وہ مبارک چہرہ ہے جس کا وہ خود عاشق ہوا اور اسی چہرے کے
تماشے کے لئے اس نے ظاہر الوجود کا آئینہ بنایا تاکہ اس میں اپنے چہرے کے جمال کا معائنہ فرمائے اور حق تعالیٰ کی
وہ حکمت جو کامل اور بالغ ہے یہ اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے ظاہر الوجود سے حق تعالیٰ کی جس قسمت کا اور
ارادہ کا تعلق ہے اس قسمت اور ارادہ کے متعلق آخری فیصلہ کرنے والی چیز اس کی حکمت کی یہی صفت ہے
اور حکمت در اصل خدا کے اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے
پس سمجھ لو کہ تخلیق کائنات کی حقیقی غرض و غایت اور آخری مقصود وہ یہی ذاتی کمال ہوا لا ماسوا

لہ مطلب یہ ہے کہ کائنات جسے خدا کی قسمت اور ارادے نے پیدا کیا ہے قسمت اور ارادے کے ان تعلقات کو مخلوقات سے تعلق
جو مقصد متعین کرتی ہے وہ ترجیح دینے کے قوانین جو کہ اور کلی و جزئی خدا کی حکمت (در ذاتی) ہے

جیسے عالم کی جو چیزیں پیدا کی گئیں اور ایک صورت سے مختلف ہو کر حقائق کو نئی دوسری صورتوں کو جو منتشر کرتی ہیں
اس سے اسی ذاتی کمال کا اظہار مقصود ہے، الغرض اس قسمت میں کا تعلق دو ساتھ یاد ہو یا جدا کافی سے
تھا، ان میں سے کسی ایک پہلو ہی کے ساتھ اس قسمت کا جو تعلق ہو گیا اور جن اسباب و داعیات کے تحت
وہ جملہ کی باتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی گئی تو ان سارے باعث و اسباب کی آخری کڑی
یہی ذاتی کمال جیسے باطن الوجود پر مبنی ہوتی ہے سکتا، ارباب دانش کے یہ وہ حضرات نے جو کہا ہے
کہ تخلیق اور پائے جانے میں اقوال الٰہی کی غایت اور مقصد کو خود ان اقوال پر تقدم حاصل ہے، جیسے ہم
انسانوں کے افعال کی غرض و غایت کا قاعدہ ہے کہ ان کا تحقق ہمارے افعال کے بعد ہوتا ہے تو ان ہی کے
اس قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ گویا خدا کے اس ذاتی کمال کی جو اس کے سامنے تخلیق کا مدعا ہے اصل تعبیر ہے؟
اس کی مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موسیقی کے فن کا ایک ماہر جو اپنے دل میں ایسی راگوں یا دھنوں کو جو باہم متناسب
ہے مرتب کرتا ہے اور اس کے بعد ساز کو اٹھا کر بجانا شروع کرتا ہے یعنی کبھی اس ساز پر تیز زخم لگاتا ہے
اور کبھی ہلکی چوٹ دیتا ہے، اسی طرح کبھی آواز کو بلند کرتا ہے اور کبھی پست کرتا ہے، بہرحال فن موسیقی کے ماہرین جو
کارروائیاں کرتے ہیں جنہیں انجام دیتا ہے، ظاہر ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے یہ سارے کاروبار اس کے ارادے ہی
سے وابستہ ہیں، جیسے جہاں آواز کو بلند کرنا چاہیے وہاں آواز کو پست کر دیتا یا پستی کی جگہ آواز بلند کر دیتا ہے
بھی اس کے اختیارات اور ترجیح ہے لیکن دل میں پہلے سے جو سرود اور نغمے اپنے گلوں اور گیتوں کے
متعلق وہ بنا چکا ہوتا ہے یہی چیز ان صورتوں کو ترجیح دینے پر اس کو آمادہ کرتی ہے جنہیں ساز بجانے اور گانے کے
وقت وہ اختیار کرتا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جن منظم اعمال و افعال کو اس وقت گانے والا اختیار کرتا ہے، ان اعمال
و افعال کا سب سے بڑا مقصد گویا یہی ہوتا ہے کہ راگ اور راگنیوں کے متعلق ذہن میں جن سروں اور دھنوں کو
اس نے طے کیا ہے اپنی اس سازی آواز کو اسی مجوزہ خاکے کے مطابق بنانے کی کوشش کرے، اگرچہ اس گانے کے
بجانے کا باعث ان اعمال کا ہر آمادہ کرنے والی چیز یہی ہوتی ہے کہ متناسب راگ اور راگنیوں سے جس
موسیقار کا دل بھر رہا ہے، موسیقی کا ملکہ رکھتے ہیں ان میں پایا جاتا ہے، وہی اس کو محرک ہے، اس مثال کو
اچھی طرح ذہن نشین کر کے مسئلہ کو سمجھو۔

اسی طرح باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یوں سمجھو کہ یہی قسم کی نسبت
ہے، جو کسی قاعدہ کلیہ میں اور اس قاعدہ کی کسی جزئی مثال میں ہوتی ہے، جسے علماء ان لوگوں کی تفہیم
کے لئے پیش کرتے ہیں جن کی رسائی قاعدہ کلیہ تک نہیں ہوتی۔

دیکھی جاتی کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود یعنی عالم کی کسی شے سے قرب و نزدیکی کی نسبت نہیں رکھتے۔ بہرحال کائنات کی تخلیق کو تعلق ان جوہری عقول سے جیسا کہ ارسطو وغیرہ نے قدیم فلسفیوں کی طرف اس نظریہ کو منسوب کیا ہے، اس کا مطلب آخر یہی ہو سکتا ہے کہ جن خیالی مخلوقات کو عقل کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ عقل کے مرتبہ میں جب یہی خیالی مخلوقات ہوتے ہیں یعنی معقولات ہونے کی حیثیت جس وقت رکھتے ہیں اس وقت وہی ان خیالی مخلوقات کو پیدا کرتے ہیں، بالفاظ دیگر یہ کہا جائے کہ کلیات کے قیوم خالق معقولات ہیں، ظاہر ہے کہ ایک بے معنی مغالطہ و سفسطہ کے سوا اس دعویٰ کی حیثیت اور کیا ہو سکتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ معقولات کے رنگ میں ہوں یا تخیلات کے قالب میں ہماری ان ساری ذہنی پیداواروں کا قیوم خود ہمارا نفس ہی ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ غالباً معقولات کے ساتھ نفس کی قیومیت کا تعلق پہلے، اور تخیلات کے ساتھ بعد کو قائم ہوتا ہے۔

قدیم فلاسفہ کی طرف عقول کے اس نظریہ کو جو منسوب کیا گیا ہے، اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر تم جاننا چاہتے ہو تو فیلسوف عظیم یعنی ارسطو طالیس کی مشہور کتاب اثولوجیا* کا مطالعہ کرو، تم اس کتاب میں بکثرت ایسی چیزیں پاؤ گے جن سے تم پر یہ راز واضح ہو جائے گا کہ اس مسئلہ کی تحقیق میں قدیم فلاسفہ چلے ہیں، مثلاً اسی کتاب میں اس نے لکھا ہے۔

افلاطون الٰہی نے حق اول (یعنی حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ) کی تعریف کرتے ہوئے یہ اچھی بات کہی ہے کہ عقول اور نفوس و اجسام کے پیدا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہی ہیں۔

یا اسی کتاب میں ہے۔

> حق تعالیٰ کی ذات کے متعلق یوں سمجھو کہ اس کی ذات گویا مرکزی نقطہ ہے، اور نفوس کی حیثیت اس محیط کے مقابلہ گویا ایسے دائرے کی ہے جو ساکن ہو، اور نفس کی حیثیت ایسے دائرے کی ہے جو اسی مرکزی نقطہ کے گرد گھوم رہا ہو۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ ساری کائنات کے تعین کا منشا اور مبدء حق تعالیٰ کی ذات ہے، وہی عقل و نفس دونوں کا حقیقی قیوم ہے، جیسے وہ سارے نقاط جن سے دائرہ بنتا ہے ان کے مقام و محل کا تعین مرکز ہی کے تعلق سے ہوتا ہے، البتہ عقل و نفس میں اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ایک ہی حال پر ثابت و برقرار رہتا ہے اور ثانی الذکر یعنی نفس، تغیر و تبدیل کی حالتوں میں رہتا ہے۔

---

* مسلمانوں میں یہی مشہور رہا کہ اثولوجیا ارسطو ہی کی کتاب ہے [illegible] لیکن یورپ والوں کی تحقیق ہے کہ نو افلاطونیوں کی تصنیف ہے [illegible] عشر [illegible] مصنف نے [illegible] علم [illegible]

بھی ایک مستقل مینی اس کے رب کا تعلق ہے، ان کی نگاہوں کے سامنے نہ آسکا حالانکہ ارباب معرفت کی بات یہی ہے "امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے تفصیل سے اس کو بیان بھی کیا ہے یعنی وہ ارقام فرماتے ہیں کہ

"ہر وہ شئے جو موجود ہے اس کا ایک مخصوص مربی اسماء کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے"

چونکہ اشراقیوں کی رسائی ان شخصی ارباب یا معقول تک ہو نہ ہوسکی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ تشخص و تعدد کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ سارے حوادث جن کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے ان کا تعلق اپنی اپنی ماہیت اور حقیقت یعنی نوعی حقیقتوں ہی کے اعتبار سے ان معقول سے متعلق ہے جن کو یہ لوگ حوادث کے ان مثالی مقدس یا "ارباب مقدسین" کے نام سے موسوم کرتے ہیں یعنی اپنے تشخصات کے رو سے ان حوادث کا اپنے ارباب سے تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ حوادث میں تشخص اور تشخص تعین کا ظہور ان کے ان آباء کا رہین منت نہیں ہے بلکہ عناصر جو ان حوادث کی گویا امہات، اور مائیں ہیں ان کے اور ان کے قوابلیت یعنی قبول کے مادوں کی ترکیبی خصوصیتوں پر تشخصات کی پیدائش کی غرض منحصر ہے،

لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک واقعہ کی حقیقی نوعیت یہ نہیں ہے، بلکہ ان کی بات یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے "عالم عقلی" سے اس کے مختلف تعلقات اور روابط ہوتے ہیں یعنی بحیثیت مجموعی اور عالم کے نظام کلی میں شریک و مندرج ہونے اور کل کی جمعیت سے جس اجمالی تدبیر کا جو نزول ہوتا ہے چونکہ اس موجود ہونے والی شئے پر بھی اس کا سایہ پڑنا ضروری ہے، اس لحاظ سے ہر پیدا ہونے والی چیز "واحد عقلی" سے ایک ربط و تعلق رکھتی ہے۔ پھر وہ چیز جو یہاں پیدا ہوتی ہے چونکہ کسی نہ کسی نوع کے تحت میں مندرج ہوتا اس کا ضروری ہے، آخر نوع کی بالا سے جس تدبیر کا اس شے سے تعلق ہوتا ہے یہ ربط کی دوسری قسم ہے جو عالم عقلی سے وہ رکھتی ہے، پھر اس پیدا ہونے والی شئے کو متعین و متشخص ہونے کے اعتبار سے، اور جس تدبیر کا ظہور خود اس کی اپنی خاص اور اپنی ذات پر بلحاظ اس کے مثالی وجود کے جو ہوتا ہے جو مخصوص کر کے اس پیدا ہونے والی شئے کا مربی ہے، ایک خصوصی ربط اور تعلق عالم عقلی سے اس کو یہ بھی ہے، خیر یہاں تک تو ارباب معرفت و کشف جمہور دانوں کے عالم

ٹ متصرب نہ خاک بیدا کی گئے ہیں ... عناصر کی باہمی ترکیب سے جو مرکبات مثلاً جمادات و نباتات و حیوانات و انسان پیدا ہوتے ہیں گویا ان ہی عناصر کے بطن سے یہ پیدا ہوتے ہیں، اسی لحاظ سے عناصر کی حیثیت ان چیزوں کی ماؤں کی ہو جاتی ہے اسی لئے ان عناصر کو امہات کے نام سے موسوم کرتے ہیں ... [illegible]

راہ کی رسائی ہے لیکن ان میں جن بزرگوں کا پایۂ تحقیق و تدقیق میں زیادہ بلند ہے وہ اجمال کے اجمال
یعنی پر چڑھنے کے بعد اس "نعمتِ بے اندازہ" تک پہونچے ہیں جس میں سارے بکھرے ہوئے اسماء سمٹے
ہوئے ہیں یعنی "واحد مطلق" کے مقام تک کی یافت ان کو ہوئی ہے، اور اس کے بعد انشراحِ واقعہ کے
سلسلہ میں جب وہ اترے تو انھوں نے پایا کہ پیدا ہونے والی چیزوں میں سے ہر چیز بلکہ ہر ہر واقعہ
وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا رجوع حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم مربی سے ہے، اور عالم قدس میں اس
اسم کی مستقل بنیاد پائی جاتی ہے جن لوگوں نے ان بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے، ان سے یہ بات
پوشیدہ نہیں ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ "باطن الوجود" کا صحیح تصور انھیں میسر آیا ہے، ان سے بھی یہ مخفی نہیں
رہ سکتا۔

تنبیہ: فلسفیوں کے نام نہاد افراد نے عقول کے ثبوت میں جن مغالطہ آمیز دلائل اور خبط سے
کام لیا تھا ان دلیلوں پر اعتراض کرتے ہوئے متکلمین کے اس طبقہ نے جن کا قدیم اشاعرہ سے
تعلق ہے یہ لکھا تھا کہ ایسا وجود جو مادے سے مجرد ہو اگر اس کے متعلق یہ مان لیا جائے کہ واجب تعالیٰ
کے سوا بھی کوئی چیز ایسے مجرد وجود کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات
دو چیزوں سے مرکب تسلیم کر لیا جائے یعنی مادے سے مجرد ہونے کی صفت تو واجب میں اور اس مجرد
ہستی میں مشترک ہوئی اور ان دونوں میں ہر ایک ایک جزو بھی ہوگا جس کی وجہ سے واجب کی ذات
اس مجرد شے کی ذات سے ممتاز ہوگی۔

لیکن خود اشاعرہ میں بھی اور ان نام نہاد فلسفیوں میں بھی متاخرین کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے کہ
قدیم اشاعرہ کا یہ اعتراض، استدلال ایک قسم کا شاعرانہ استدلال ہے، وجہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی
ذات میں ترکیب کے لزوم کا دعویٰ جو کیا گیا ہے یہ اس وقت صحیح ہو سکتا تھا جب اس مشترک صفت
کے متعلق یہ بھی ثابت کر دیا جاتا کہ اس کا دونوں کے لئے یعنی واجب اور ہستی مجرد، کے لئے ذاتی ہونا
ضروری ہے، حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ مجرد ہونے کی صفت جسے دونوں کی مشترک صفت
قرار دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت کی تعبیر ہے یعنی مادے سے جس کا تعلق نہ ہو یہی تو

حقیقت یہ ہے کہ گزشتہ [illegible] ظاہر ہے کہ پیدا ہونے کے بعد عالم کے اس بارے میں [illegible] یہ جو سب ترکیب میں [illegible]
یہ جو سب کی ترتیب اور نظم میں اعلیٰ قانون کے تحت ہو رہی ہے [illegible] ایک جو اس کا تعلق ہے [illegible] عالم خلق سے
ہے پھر جیسے کہ [illegible] اصناف کے [illegible] انسان کی تعبیرات [illegible]
ہے جس قانون سے [illegible]
[illegible] اپنے خاص شخصی وجود کے لحاظ سے ترتیب کے جس قانون سے [illegible] عالم خلق سے متعلق ہے۔

مجرد ہونے کا مطلب ہے ایسی صورت میں مجرد ہونے کی صفت کسی وجودی حقیقت کی بھی ذاتی نہیں ہو
سکتی بلکہ جب ایسے وجود کی ذاتی بننے کی اس میں کیا صلاحیت ہوگی جو واجب ہے، الغرض واجب اور
اس مجرد ہستی میں جسے ممکن مانا گیا جو صفت مشترک ہے وہ تو عدمی ہے، باقی جس چیز کی وجہ سے ان دونوں میں
امتیاز پیدا ہوگا وہ واجب تعالیٰ کی مخصوص ذات اور حقیقت ہے، یعنی واجب ہونے کی صفت اپس قدیم
اشاعرہ نے معتزلہ کے وجود کی بنیاد پر محال ٹھہرانا چاہا تھا، وہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی مگر میرا ذاتی خیال
یہ ہے کہ قدمائے اشاعرہ کے اس استدلال کو شاعرانہ استدلال جو قرار دیا گیا ہے، یہ ان کے اصل مقصود کے
سمجھنے سے لوگوں کی بے اختیاری کرنے کا نتیجہ ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بات صرف کے اصرف ان کے الفاظ
کو پیش نظر رکھا گیا ہے جس میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مادے سے مجرد ہونے کی جس صفت کو دونوں میں مشترک
انھوں نے قرار دیا ہے، اس سے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ اس کا جو مفہوم آدمی کی سمجھ میں آتا ہے، وہ دونوں
میں مشترک ہے، یعنی اس لفظ کا اشتراکی مفہوم مقصود نہ تھا بلکہ اس مفہوم کا جو واقعی منشا ہے، اس
منشا کو مشترک صفت وہ ٹھہرانا چاہتے تھے، آخر اس میں کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ مادے سے جس چیز کا
وجود مجرد اور پاک ہوگا، وہ ایک خاص قسم کے وجود کی حامل ہوگی، ایسا وجود جس پر قیاس کرکے اسی کے آثار
و ثمرات مرتب ہوں گے، اور اسی کی وجہ سے مادی اشیاء سے اس کو امتیاز حاصل ہوگا، یعنی وجوب اور
امکان کی صفت سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی اس قسم کے مجرد وجود کا خاص لوازم و نتائج کو اپنے ساتھ
رکھنا ناگزیر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ احکام و نتائج کا اشتراک اسی بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں ان احکام کا
جو منشا ہے وہ بھی مشترک ہے، اور یہی بات ہے جس نتیجہ تک پہنچانا چاہتے ہیں کہ دونوں میں ایسی چیز مشترک
ہے جسے ذاتی کہتے ہیں، البتہ اسی ذاتی کی کوئی تعبیر انھوں نے مجرد ہونے کے الفاظ سے کی ہے،
گویا لازم بول کر اس کا ملزوم مراد لیا گیا ہے، اور منطقی اصطلاحات کے سمجھنے والے جو سمجھتے ہیں ان کا یہ عام شیوہ ہے
بعض چیزوں کی جنس اور فصل کو پاتے ہوئے بجائے جنس و فصل کے جنس و فصل کے لوازم کو بیان کرتے
ہیں، آخر منطق میں کیا رسم نام ان کو ہی کہتے ہیں جو ان لوازم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اصل جنس اور
فصل کے لئے الفاظ ملتے نہیں، مجبوراً ان بے چاروں کو مجازی تعبیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اسی مقام پر بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ متکلمین جو حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق اس دعوے کے مدعی
ہیں یعنی صفات الٰہیہ کو مادے سے مجرد قرار دیتے ہیں اسی طرح صوفیہ جو عالم عقلی کے مجرد ہونے کے
قائل ہیں ان دونوں کے نزدیک اشاعرہ کا مذکورہ بالا استدلال الٹ جاتا ہے، یعنی اسی دلیل سے ان دونوں کے
دعووں کو باطل قرار دیا جا سکتا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں کو وہم ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ متکلمین اور

صوفیہ اس میں شک نہیں کہ مجرد ہونے کی صفت کو ان امور کی طرف ضرور منسوب کرتے ہیں لیکن ان کا مذہب یہ ہے کہ صفات کا مجرد ہونا یا عالم عقلی کا مجرد ہونا یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا مادے سے مجرد ہونا ہے یعنی حق تعالیٰ کی ذات کی یہ اصلی صفت ہے، جو متکلمین کے نزدیک صفات کی طرف اور صوفیہ کے نزدیک عالم عقلی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے، اور ایسی صورت میں یہ کہنا غلط ہو گا کہ خدا میں اور خدا کے صفات میں یا خدا میں اور عالم عقلی میں "ذاتی" کا اشتراک لازم آتا ہے۔

ایک مادی مثال سے اس کو سمجھیے، جیسے تم دیکھتے ہو کہ دو جسم کسی ایک سمت کی طرف مثلاً اوپر یا نیچے کی طرف جب متحرک ہوں گے اور ان کی یہ حرکت طبعی ہو تو یقیناً یہ بات اس پر دلالت کرے گی کہ ان دونوں میں سبب حرکت کا "مبدأ اور سبب" کوئی مشترک شے ہے، اور اسی بنیاد پر یہ سمجھ لے گی کہ ان دونوں جسموں کا تعلق یا تو کسی واحد نوع یا کسی واحد جنس ہی سے ہے یعنی یہ دونوں اجسام یا تو زمین سے تعلق رکھنے والے ہوں گے، اگر دونوں کی حرکت نیچے کی سمت کی طرف ہوگی، یا ان کا تعلق کرۂ آتش سے ہوگا اگر حرکت کا رخ اوپر کی طرف ہو، یعنی مرکز گریز ہے۔ بخلاف ایسی چیزیں جن کی حیثیت عوارض کی ہو، جیسے دوسرے میں ہو کر جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان سے ان کا تعلق ہو، مثلاً رنگ، سختی، نرمی، گرمی، سردی وغیرہ صفات کا جو حال ہے، تو ان کے متعلق فرض کرو کہ اپنے مورد یا محل کے ساتھ طفیلی طور پر متحرک ہیں، مثلاً لوہا متحرک ہو، اور لوہے کے ساتھ جو رنگ لوہے کا ہو، وہ بھی ظاہر ہے کہ ضرور متحرک ہو گا، اب فرض کیا جائے کہ لوہا بھی نیچے کی طرف آرہا ہے، اور جو رنگ لوہے کا ہے وہ بھی، اگرچہ دونوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کی طرف ہو رہی ہیں لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ اس مشاہدے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا قطعاً غلط ہو گا کہ اس لوہے اور رنگ میں کوئی "ذاتی چیز" مشترک ہے۔

بھید اس کا یہ ہے کہ اشتراک ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے، اور ثانی الذکر مثال یعنی لوہے اور رنگ والی حرکت کی مثال میں درحقیقت ایک ہی بات ہے یعنی ایک ہی حرکت ہے جو لوہے کی طرف تو بالذات منسوب ہے، اور رنگ کی طرف بالعرض اور طفیلی طور پر اس کا انتساب ہو رہا ہے، پس اس حرکت کے لئے ایک ہی منشا ہو سکتا ہے جس میں پایا جاتا ہے کہ ذاتی ہے، البتہ حرکت چونکہ رنگ کی طرف بھی منسوب ہے، اس لئے لوہے اور رنگ میں کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے، اور وہ علاقہ یہاں موجود ہے یعنی رنگ کا لوہے

۱؎ خیال تمام نسخوں میں یہ لکھا گیا ہے کہ آگ کا کرہ ہوا کے کرے کے اوپر ہے، یعنی جو چیز ہلکی کر دی جائے اوپر چلی جاتی ہے اور ایسی طور ہلکا ہو جانا چاہیے، اس کے متعلق ان کے خیال کے مطابق یہ کہا جائے گا کہ ہلکے پن کا اس پر غلبہ ہے، اسی طرح جو چیز نیچے کی طرف طبعی طور پر متحرک ہو کہا جائے گا کہ اس کا ثقل ارضی ہے یا گرانی عنصر کا اس پر غلبہ ہے ۱۲۔

کوئی ایسا مفہوم؟ جو سمجھ میں آنے والی بات ہی نہیں ہو سکتی جس میں لاہوت کا مفہوم اس طرح منسلک ہو سکتا ہو جیسے کل کے مفہوم میں جزئی کا مفہوم متضمن ہوتا ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے یعنی کوئی سا بھی مفہوم ہو اپنے مفہوم ہونے کے لحاظ سے وہ لاہوت ہی سے پیدا ہوتا ہے اور اسی سے پھوٹتا ہے، ہر مفہوم کو لاہوت ہی اوپر سے گھیرے ہوئے ہے اور نیچے سے بھی جبروت کا وہی قیوم اللہ صمد ازلی ہے مستقرات کا وہی مفزع ہے۔

پھر عارف "واحد حقیقی" کے مرتبے میں، جب اپنی توجہ کو مرتکز کر دیتا ہے "تو واحد حقیقی" سے گذر کر اس کی نگاہ لاہوت تک جب پہنچ جاتی ہے تو اس وقت وہ خیال کرنے لگتا ہے کہ (ممکنات) کی ماہیتوں سے لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ماہیتوں کے مقومات کو ان سے ہوتی ہے (جیسے جنس و فصل جیسی چیزیں کہ ان سے ماہیتوں کی تقویم ہوتی ہے اور ماہیتوں کے وہی اجزاء ہوتے ہیں گویا یہی نسبت ماہیتوں کے لاہوت کی ذات کو ہے، عارف کو اس وقت کچھ ایسا نظر آتا ہے کہ سارے امکانی حقائق کا لاہوت گویا جنس عالی ہے، لیکن یہ اسی قسم کا خیال ہے جیسے وجودی صوفی والے جب ظاہر الوجود کے قائل ہو جاتے ہیں تو یقین کرنے لگتے ہیں کہ حلول دیتے کائناتی حقائق شجر حجر وغیرہ میں اور لاہوت میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو مظاہر کو ظاہر سے ہوتی ہے، لیکن درحقیقت اسی قسم کا احساس ایک طرح سے سکر و نشہ کی کی حالت سے مشابہ ہے۔

اس مقام پر تم کو چاہیے کہ اس نکتہ کو پیش نظر رکھو جسے میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے یعنی میں نے بتایا تھا کہ لاہوت کے لئے دنیا کی کوئی چیز کامل عنوان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی زیادہ سے زیادہ ان چیزوں سے لاہوت کے متعلق جو کام لیا جا سکتا ہے بس اس کی تعبیر تمثیل و تنظیر سے کر سکتے ہیں، جیسے لاہوت کی طرف خیال ان سے منتقل ہو جائے یا ایسی مثال سامنے آجائے جسے دیکھ کر لاہوت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے، لیکن ایسا کامل عنوان جو ٹھیک ٹھیک اس ذات اور اس کی نفس حقیقت تک آدمی کو پہنچا دے جس کے لئے اس کو عنوان بنایا گیا ہو۔

سچ پوچھو تو لاہوت ہی کی یہ شان تمام اشیاء کے رو سے جو بھی ہر شئے کا کامل عنوان لاہوت بن سکتا ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ ایسی چیز جو صرف خیالی ہو یا عقلی ہو اس کا تعلق جو پیش محض عقلی ہو اس سے کسی ایسی ہستی تک کیا رسائی ممکن ہے جو اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہو، بہرحال اس خیالی یا عقلی صورت میں اگر یہ بات پائی جاتی ہو جیسے اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی کے بعض لوازم سے محاکاۃ و مشاکلت آ جانے کا تعلق اس خیالی یا عقلی صورت سے اگر ہو گا تو اس حد تک یہ حیثیت کی تو اس خیالی و عقلی صورت سے واقعی اور اصلی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی تک پہنچ جاتی ہے

اور نہ ان سے جو صرف خیالی امور ہوتے ہیں، اور یہی چیز دونوں میں یعنی باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان رابطہ پیدا کرے اور ایک کو دوسرے سے جوڑ دے، اس کی حالت ایسی ہو جیسے قلبی حالات اور واردات کی ہوتی ہے، جیسے ارادہ، محبت، عشق، انہماک، ہیجان، میلان، شوق یا اسی قسم کی چیزوں کا یہ حال ہے، یعنی ذہنی اور خارجی عقلی اور خیالی امور میں باہمی ربط و تعلق کی پیدائش میں ان ہی جیسی باتوں یا اسی قسم کے جذبات کو دخل ہوتا ہے۔

مثلاً میں کہتا ہوں کہ ایک ماہر کاریگر اپنے دل میں اس چیز کا جسے وہ بنانا چاہتا ہے ایک نقشہ تیار کرتا ہے، پھر اسی کے پیچھے ہونے کے بعد ارادہ کا قلب میں ظہور ہوتا ہے، ارادہ سے حرکات خارج میں پیدا ہونے لگتے ہیں، جس کے بعد وہی چیز جو سوچی گئی تھی منظر شہود پر جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اور جو چیز پوشیدہ تھی وہ ظہور کا قالب اختیار کر لیتی ہے، جس چیز کو صرف ذہن ہی پا رہی تھی، سب ہی اب اس کا تعلق ہو جاتا ہے یعنی محسوس ہو جاتا ہے، پس جیسے ارادہ کی صفت یہاں باعث ظہور بنی اسی طرح باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان اسی قسم کی کسی کیفیت نے واسطہ کا کام انجام دیا ہے۔ یا دوسری مثال کو دیکھو کسی کی محبت میں کوئی گرفتار اور غرق ہے، اپنے محبوب کے جمال کا وہ تصور کرتا ہے، اس کے حسن و جمال کا، اس کے ناز و انداز کا، اس کا ناز و ادا کا، لذت بخش شیریں حرکات کا دھیان جماتا ہے، جس کے بعد محبت بتدریج عشق اور سرمستی و جنون کی حیثیت اختیار کرتی ہے، اس کی یہ کیفیت یوں ہی بڑھتی چلی جاتی ہے تا آنکہ وہ اس محبوب کو اپنے خیال کے مطابق گویا اپنی آنکھوں کے سامنے کھڑا پاتا ہے، جیسے محبت کی کیفیت نے اس خیال کو اس کے سامنے لانے میں واسطہ کا کام دیا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ مخلوق کی پیدائش میں خالق کی اس قسم کی کوئی شان واسطہ کا کام دیتی ہے۔

یا تیسری مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سوچنے والا سویا ہوا ہے، اس کا دل اس کا دماغ طرح طرح کے کسبی اور قدرتی علوم سے معمور ہیں، نیند ہی کی حالت میں اس پر ایک طرح کی استغراقی اور بے خبری کی حالت طاری ہوتی ہے، اور اسی حال میں اپنے ان علوم کو وہ مادی اجسام اور جسمانی کیفیات کے لباس میں جلوہ گر پاتا ہے، اسی پر بالائی حالات کو قیاس کرنا چاہئے۔

بہرحال ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان ربط کی بنیاد جس چیز پر بھی قائم ہے، اس کی یافت کشف و شہود کے ذریعہ بھی ہوتی ہے، اور اشراقی فلسفہ کے اکابر اساطین کی تحقیق بھی اسی پر بھی دم تک یہی ہے، اشراقیہ کی تقلید میں مشائی حکماء کے بعض افراد نے بھی اس ہیولانی حقیقت کے پالینے کا دعویٰ کیا ہے۔

ناموں سے موسوم کرتے ہیں

عبقہ (۳۸)

محبت اور مودت کی جتنی قسمیں ہیں، ان میں قوی تر محبت، اور مودت کے نام سے موسوم ہونے کا سب سے زیادہ حقدار یہی "حب جبروتی" ہے کیونکہ حب جبروتی میں خود لاہوت محب اور عاشق ہے، اور ظاہر ہے کہ لاہوت کے کمالات و صفات سے بڑھ کر کس کے کمالات و صفات ہو سکتے ہیں اور جیسے لاہوت ہی یہاں محب ہے، اسی طرح یہاں محبوب بھی وہی ہے، اس سے زیادہ حسین اور خوب صورت کون ہو سکتا ہے، اور باطن الوجود چونکہ لاہوت ہی کے روئے زیبا کے جمال کا نام ہے ظاہر ہے کہ اس جمال کا مقابلہ کون کر سکتا ہے۔

باپ اور بیٹے، راعی و رعایا، رسول اور امت، نفس اور بدن، اشکال اور شہادت، تجلی اور جس کے لیے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، ان تمام سلسلوں میں محبت کی جن کیفیتوں کو تم پاتے ہو، حقیقت اسی جبروتی رحمت و محبت کے سو حصوں میں سے ایک حصہ ہے (جو دنیا میں تقسیم ہوا ہے)۱؎

بہر حال کوئی ہو، کسی قسم کی چیز ہو، اپنے مقدس وجود کے لحاظ اور حیثیت سے وہ لاہوت کی محبوب ہے جیسے لاہوت کو خود اپنی ذات سے جو محبت ہے، اسی محبت میں ہماری کائنات کے وجود کی محبت مستور و مندرج ہے جس کا کبھی کبھی ظاہر الوجود میں بھی اثر نمایاں ہو جاتا ہے، جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے کہ جب کوئی بندہ اللہ کا محبوب ہو جاتا ہے تو حق تعالیٰ جبرئیل کو مطلع فرماتے ہیں کہ فلاں بندے سے مجھے محبت ہے، پس اے جبرئیل تم بھی اس سے محبت کرو (آخر تک روایت کا مطالعہ حدیث کی کتابوں میں کرو)

شیخ عراقی نے حب جبروتی کے اس مضمون کی تفصیل میں بڑی طویل گفتگو کی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "لمعات" میں مستقل اصطلاحیں بھی اسی باب میں بنائی ہیں، جس کا جی چاہے، ان کی کتاب کا مطالعہ کرکے ان تفصیلات اور اصطلاحات سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔

۱؎ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو بچے سے محبت کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ خدا کی رحمت کے سو حصوں میں سے ایک حصہ مخلوقات میں تقسیم ہوا، اسی رحمت کا نتیجہ ہے کہ ماں اپنے بچے سے محبت کرتی ہے۔

عبقہ (۳۹)

ایسے احوال و کیفیات جو پہلے موجود نہ ہوں اور بعد کو کسی پر طاری ہو جائیں جاننا چاہیے کہ "مشرب جبروتی"
کا اس قسم کی چیزوں سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حالت نہیں ہے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو
سب پر طاری ہونے کی وجہ اس کی نا پید ہو سکے، یعنی لاہوت کی فضا میں بھلا اس کی گنجائش ہو سکتی ہے کہ
نئے حالات سے وہ دوچار ہو، اور ایسی کیفیتیں جو پہلے نہیں پائی جاتی تھیں اچانک اس پر طاری ہو جائیں۔ بلکہ
مشرب جبروتی تو ایک "مقدس محبت" کا نام ہے (یعنی) مقدس محبت جو کہ منتہی سب عاشق کی ذات ہے
اپنی اصل لاہوت اپنے وطن اور مقام کے لحاظ سے صرف محبت ہی محبت ہے، جس کو
لوگوں نے یہ لکھا اور کہا ہے کہ سارے ممکنات اور مخلوقات کا مبدء اور سرچشمہ آغاز محبت ہی ہے
تم کو چاہیے کہ ان کی اس بات کا انکار نہ کرو، دیکھو کہ ان کا اشارہ اسی "مشرب جبروتی" کی طرف ہے۔ جو
ایک لحاظ سے عین لاہوت ہے، پس لاہوت یعنی خدا کو مبدء کائنات کہنا یا اسی مشرب جبروتی (عشق)
کو مبدء کائنات کہنا دونوں ایک ہی بات ہوئی۔

عبقہ (۴۰)

شیون یعنی "احدیت" کے مقام کی تفصیل

لاہوت (یعنی ذات حق) کی حیثیت چونکہ ایسی صورت علمیہ کی ہے جس کا تعلق تمام اشیاء
سے ہے، یعنی صورت واقعہ کی یہ نہیں ہے کہ تمام اشیاء میں جو بات مشترک ہے، لاہوت کا اسی امر
مشترک سے تعلق ہے، بلکہ لاہوت کی ذات ہر حقیقت کے ساتھ ایک خاص قسم کی خصوصیت رکھتی
ہے، یہی خصوصیت اس انکشاف اور علم کا مبدء و سبب ہے جس کی بنیاد پر وہ ہر چیز کا عالم ہے،
یعنی ہر چیز کو جدا جدا جانتا ہے تو اس علم کا سبب اور اس انکشاف کا مبدا یہی خصوصی تعلق ہے جو ہر
چیز سے وہ رکھتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہی علمی صورت جب بہت سی چیزوں کے انکشاف
اور علم کا مبدء بنے گی تو ناگزیر ہے کہ اس علمی صورت کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وہ چیز جس کے

انکشاف کا وہ مبدء و سبب ہے اس کے ساتھ وہ خاص تعلق رکھتی ہے مثلاً انسان کی صورت علمیہ ہی کو لو، انسان کی یہ علمی صورت انسان کے انکشاف کا مبدء اور سبب ہے لیکن مختلف حیثیتوں سے یعنی انسان ایک کل ہے، اس حیثیت سے بھی اس کے انکشاف کا مبدء یہی صورت ہے، پھر اس حیثیت سے بھی کہ انسان بھی انواع کے ایک نوع ہے اور اس حیثیت سے بھی کہ وہ ایک مطلق حقیقت ہے (افراد کے قیود سے مقید نہیں ہے) اور اس حیثیت سے بھی کہ حقیقت انسانی بسیط نہیں بلکہ ایک مرکب حقیقت ہے حیوان و ناطق کی ترکیب سے مہیا ہوئی ہے، ان تمام حیثیتوں سے یہی صورت مبدء انکشاف چونکہ واقع ہوئی ہے اس لئے ضرور ہے کہ انسان کی اس علمی صورت کا ان تمام امور سے خصوصی تعلق ہو ورنہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر اس علمی صورت کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں کے دونوں بات کے انکشاف کو مبدء ہے اور فلاں کے انکشاف کا سبب نہیں یہ کیسے صحیح ہو سکتا میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اس علمی صورت کی بذات خود ایک حیثیت یہ ہے کہ تم وہ افراد جو انسان کے نیچے مندرج ہیں ان میں سے ہر ہر فرد کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ جن جن چیزوں سے ان میں انفرادی تشخص یا تعین پیدا ہوا ہے ان سے ان تمام افراد کو مجرد اور پاک کر لیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس تجریدی عمل کے بعد جو چیز باقی رہ جائے گی (یعنی انسان کی حقیقت) وہ اس علمی صورت کے ساتھ مطابقت کا تعلق پیدا کرے گی، صورت علمیہ کی اسی حیثیت کا نام "کلیت" ہے یعنی کثیر افراد کے ساتھ مطابقت کی شان اس میں پائی جاتی ہے، اور اسی کی اسی شان کے ساتھ یہ امر وابستہ ہے کہ انسان کی کلیت یعنی کثیر افراد پر صادق آنے کی صفت ہو کے انکشاف اور علم کا مبدء یہ علمی صورت بنی ہوئی ہے۔

اسی طرح اس علمی صورت کی بذات خود ایک اور حیثیت ہے یعنی انسانی افراد کا اس علمی صورت کے ساتھ مطابق ہونا یہ یوں بات ہے جس کے لئے ان امور سے جو ان افراد کی حقیقت میں داخل ہیں کسی امر کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ صرف ان چیزوں کو حذف کر دینا کافی ہوتا ہے جن سے ان افراد میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا تھا، اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے انسان کے نوع ہونے کی صفت کا انکشاف اس علمی صورت سے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس علمی صورت کی ایک حیثیت یہ بھی ہے یعنی انسان کے جتنے افراد ہیں ان میں سے کسی فرد سے اس کا اس وقت تک مطابق نہ ہونا جب تک کہ ہر فرد کی ہر ان باتوں کو جو اس فرد کی اصل حقیقت سے خارج ہے ان کو حذف نہ کر لیا جائے بالفاظ دیگر یہ مطلب ہوا کہ جب تک ان افراد میں ایسی بات جو اس کی حقیقت سے خارج ہے یعنی عوارض کا تعلق ان افراد سے جب تک

باقی رہے گا اس وقت تک ان افراد میں سے کسی فرد سے اس اس علمی صورت کی مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی، یعنے حقیقت انسانی ایک اطلاقی حقیقت ہے اس کا انکشاف جو اس کلی صورت سے ہو رہا ہے اس کی بنیاد صورت علمیہ کی اسی حیثیت پر قائم ہے خود اس کے اسی شان سے یہ امر وابستہ ہے۔

پھر اسی علمی صورت کی یہ حیثیت کہ ان دو صورتوں یعنے حیوان کی صورت اور ناطق کی صورت میں یہ تحلیل ہو سکتی ہے، یعنے تجزیہ کرنے سے یہی ایک صورت ان دو صورتوں کا رنگ اختیار کر سکتی ہے اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے یہ بات کہ انسان ایک مرکب حقیقت ہے اس کا انکشاف بھی اسی علمی صورت سے ہو رہا ہے، بہرحال اسی پر دوسری باتوں کو قیاس کر سکتے ہو انسان کی علمی صورت کی ان حیثیتوں کی وجہ سے یہ واقعہ ہے کہ خود اس صورت میں کسی قسم کی کثرت کا رنگ نہیں پیدا ہوتا یعنے پائے جانے اور تحقق کے لحاظ سے دیکھو گے تو یہ علمی صورت تم کو ایک واحد شخصی صورت ہی کے رنگ میں نظر آئے گی، اور اسی واحد شخصی صورت میں آدمی کا ذہن مختلف اعتبارات پیدا کرتا رہتا ہے کبھی کسی اعتبار اور حیثیت کو پیدا کرتا ہے، اور کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو۔

لیکن واقعہ میں باوجود واحد شخصی صورت ہونے کے خود اس صورت کی ذات ہی سے اس تعلق کا وجود وابستہ ہے جو کثرت میں اور ایسی چیز میں جو واحد ہے پایا جاتا ہے یعنے ایک واحد صورت کا ان مختلف کثیر حیثیتوں سے جو تعلق ہے ظاہر ہے کہ اس تعلق کا مدار اور ملار یہی واحد علمی صورت ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آدمی کی عقل جب اس علمی صورت کا تصور کرتی ہے اس وقت اس میں کثرت کا یہ رنگ محسوس نہیں ہوتا، لیکن ان مختلف حیثیتوں کی کثرتوں کو عقل جب سوچتی ہے اور اس علمی صورت کی واحد شخصی وجود سے ان کثرتوں کا جو تعلق ہے جب اس پر غور کرتی ہے تو اس وقت اسی واحد صورت میں اس کو ان کثرتوں کا رنگ بھی محسوس ہونے لگتا ہے، یہاں ایک قابل ذکر نکتہ یہ بھی ہے کہ انسان کی اس علمی صورت میں جو یہ مختلف حیثیتیں پائی جاتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ساری حیثیتیں ایک ہی حیثیت کے اندر چھپی ہوئی ہیں، اور اسی ایک حیثیت میں سب مندرج ہیں یعنے اس علمی صورت کی یہ حیثیت کہ انسان ہی کے انکشاف کا وہ سبب ہے، اور انسان کے سوا کسی دوسری چیز کا انکشاف اس صورت سے نہیں ہو سکتا یہی حیثیت اس علمی صورت کی ایسی حیثیت ہے جو اس علمی صورت کی تمام دوسری حیثیتوں کی سرچشمہ اور مبدء ہے۔

شیون کی اصطلاح

بہرحال ماہیت تمام اشیاء کے انکشاف کا بذات خود مبدء بنا ہوا ہے اور اسی وجہ سے ہر ہر چیز سے اس کے اختصاصی تعلقات جو قائم ہیں،

ان ہی کو اصطلاحاً "شیون" کے نام سے صوفیہ موسوم کرتے ہیں لیکن لاہوت کی اس "واحد شان" کے سامنے یعنی "وحدتِ حق" کے مصدر ہونے کی شان لاہوت میں جو پائی جاتی ہے، اس شان کے سامنے یہ سارے "شیون" گم ہو کر رہ جاتے ہیں۔

بہر حال لاہوت خالص ذاتِ حق کے مرتبہ میں اور باطن الوجود کے درمیان بیچ کی شان ہے، جسے صوفیہ ایک مستقل اسمِ الٰہی قرار دیتے ہوئے اس کی تعبیر "احدیت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں اور اسی کو وہ "شیون" کا مرتبہ بھی کہتے ہیں۔ اسی کی تعبیر شاہ ولی اللہ کی اصطلاح کے رو سے "تجلیِ عظیم الاصل الکبیر الجلیل" سے بھی کی جاتی ہے۔ "خالص وحدت" کے مرتبہ میں اور اس تفصیلی مرتبہ میں جس کا نام "کثرت انضمامیہ" ہے، یعنی معلوماتِ الٰہیہ اجمال کے مقام سے آگے بڑھ کر تفصیل کا رنگ جس مرتبہ میں اختیار کرتے ہیں۔ ان دونوں مرتبوں کے بیچ میں شیون کے اس مرتبہ کی حیثیت گویا "برزخ" کی ہے،

تنبیہ لطیف | ارباب سلوک کے مقامات کو طے کرتے ہوئے، یا اصحابِ معرفت کے مقامات کو طے کرتے ہوئے جب ان مراتب کی سیر کرتے ہیں تو ان کی اس سیر کی یہ نہیں ہوتا کہ وہ کثرت سے منتقل ہو کر "وحدت" کی منزل تک پہونچتے ہیں، بلکہ ان کو یافت تو درحقیقت خالص وحدت ہی کی ہوتی ہے، اور وحدت کی یہ یافت ان کو وقتاً حاصل ہوتی ہے، البتہ اپنی اس یافت کے بعد وہ تعلق جو باطن الوجود کا لاہوت سے ہے، اس میں جب غور کرتے ہیں تو اس وقت اس کثرت کا شعور بھی ان کو ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام میں جو چیز ظاہر ہوتی ہے، وہ تو وحدت ہی ہے، اور کثرت اس مرتبہ میں پوشیدہ و مستور رہتی ہے، بخلاف باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے مقام کے، یعنی ان مقامات میں کثرت ہی ظاہر ہوتی ہے اور وحدت مستور رہتی ہے۔

عبقہ (۱۴)

وجہ اللہ کی حقیقت جس کی تعبیر حدیثوں میں "وجہ اللہ کے سبحات" سے کی گئی ہے جن ہی کو "شیون" کہتے ہیں، اور شیون کے لفظ سے مراد صوفیہ کی "وجہ اللہ" کے یہی سبحات ہیں، وجود ظاہر کو جو پہلو پڑا ہوا ہے اگر وہ اٹھا لیا جائے۔ تو ساری کی ساری کثرت یعنی سارا عالمِ امکان جل کر بھسم ہو جائے گی یعنی "خالص وحدت" کی روشنی کے سامنے (کھل) کثرتوں کی چمک دمک گم ہو کر رہ جائے گی۔ خالص وحدت

یا فصوصِ حکم کا مرتبہ وہ مرتبہ ہے، جیسے حق تعالیٰ کے جلال کا کہنا چاہئے، جیسے وہی سرادقات الجلال میں عقلاء کے عقول اسی مقام تک پہنچنے کے بعد ٹھٹک کر جاتے ہیں، بڑے بڑے فصحاء کی زبانیں یہاں گونگی بن جاتی ہیں، دیدہ وروں کی نگاہیں چوندھیا جاتی ہیں، سوچنے والے مبہوت ہو کر رہ جاتے ہیں، باطن الوجود کو جو نسبت ظاہر الوجود سے ہے یہی نسبت اس مقام میں اور باطن الوجود میں پائی جاتی ہے، جیسے ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے مرتبوں اور شیونوں میں جو فرق ہے وہی فرق شیونوں میں اور باطن الوجود کے مقام میں ہے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے شیونات کے اس مرتبہ کو جو ایک قسم کا وہی مرتبہ قرار دیا ہے تو مقصد ان کا یہ ہے کہ "وحدت" میں شیونات کی کثرت محو ہو کر رہ جاتی ہے، اس کو اچھی طرح بیدار مغزی کے ساتھ سمجھو اور مغالطے سے جو کام لیتے ہیں ویسے نہ ہو۔

عبقہ (۴۲)

تقرر کا مقام جس کا نام وحدت بھی ہے اسی کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی

خود اپنی ذات کا عالم پر منکشف ہونا، اسی کو علم حضوری کہتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس علم میں خود اپنی ذات کے انکشاف کی حد تک تو عالم التفات اور توجہ کا محتاج نہیں ہوتا لیکن اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے انکشاف کا ذریعہ جب بنتا ہے تو تجربہ کا وجدان اس کی شہادت دیتا ہے کہ اس وقت التفات اور توجہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔

آخر صورت علمیہ کا اس کے عالم کو جب ذہول ہو جاتا ہے تو جو لوگ قائل ہیں کہ اشیاء کی صورتیں ان کے علم کے وقت عالم کے نفس میں محفوظ ہو جاتی ہیں، ان میں کیا اکثر لوگوں کا خیال یہ نہیں ہے کہ ذہول کی اس شکل میں علمی صورت کا عالم کو علم حضوری ہی حاصل رہتا ہے، لیکن باوجود علم حضوری کے اس عالم کو یہ معلوم ہے، جیسے صورت علمیہ کے ذریعہ سے جس چیز کا علم عالم کو حاصل ہوتا ہے اس کے انکشافات سے وہ محروم ہو جاتا ہے، نیز اپنے مختلف خصوصی تعلقات کی بنا پر

لہ ایک چیز سامنے ہوتی ہے، دوسری چیز پر توجہ ہے تو سامنے کی چیز کی صورت ہی ذہن سے غائب ہو جاتی ہے اور ذہول میں عالم کو اس کی طرف توجہ نہیں ہوتی، سوچنے سے پتہ چلتا ہے!

ایک ہی صورت جب مختلف اور کثیر چیزوں کے انکشاف کا سبب بن جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ کس
وقت کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ جب خصوصی نسبت اور تعلق کی طرف عالم توجہ کرتا ہے تو اس وقت وہ
خاص معلوم جس سے خصوصی نسبت صورت علمیہ کو ہے، اس کا انکشاف عالم پر ہوگا، اسی طرح جب
دوسری خصوصی نسبت اور خصوصی تعلق کی طرف توجہ و التفات کی نظر عالم ڈالتا ہے تو دوسرا معلوم
جس سے اس صورت کو خصوصی تعلق ہے، وہ عالم پر منکشف ہوگا۔

اس تمہید کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ لاہوت کو خود اپنی ذات کا حضوری علم ہے یعنی اس پر
اپنی ذات کا جو انکشاف ہے علم حضوری ہی کا نتیجہ ہے، لیکن عالم حقی کا لاہوت سے سمبندھ ظاہر ہے کہ شیون
پر مبنی ہے، یعنی شیون کے علم پر مبنی ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ شیون کے ساتھ ذات کی
طرف التفات کرنے کے بعد جو حیثیت ذات کی ہوگی وہ یقیناً ذات کے اس مرتبہ سے موخر ہوگی جو
اس کی خالص ذات ہونے کی حیثیت ہے۔

اس کو خود اپنی ذات کی مثال سے سمجھ سکتے ہو جیسے ہم اپنی ذات کی طرف جب توجہ کرتے
ہیں، اور اس کی طرف التفات کی نظر ڈالتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ذات کو یہ رنگ کہ اس پر التفات
کی نظر ڈالی گئی ہے یقیناً خود ذات کے مرتبہ سے موخر ہوگا۔

صوفیہ کے چند ارباب تحقیق نے جن کی تعداد بہت تھوڑی ہے اور باریکیوں سے کام لیتے
ہوئے لاہوت اور احدیت ان دونوں کے بیچ میں جس مرتبہ کو ثابت کیا ہے اس کا مطلب یہی
ہے جو میں نے کہا، اسی درمیانی مرتبہ کی تعبیر ان میں بعضوں نے وحدت سے بھی کی ہے، اسی کو
علم حضوری بھی کہتے ہیں، تقریباً یہی کی تعبیر ہے، بعضوں[ف] نے الحی القیوم النور التام الاولی کے
الفاظ سے بھی اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن اکثر محققین اس درمیانی مرتبہ کو ثابت نہیں کرتے اور
یہ کوئی عجیب کی بات نہیں ہے کیونکہ ان مرتبوں اور لاہوت میں بجز ایسے فرق کے جو عنوان اور
معنون میں ہوتا ہے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ لاہوت میں اور وحدت کے جس مرتبہ کو ان لوگوں نے پیدا کیا ہے،
ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی امتیازی بات نہیں پائی جاتی جس کی وجہ سے دونوں کے احکام
میں امتیاز پیدا ہو، یعنی اس کی وجہ سے کسی ایک کی طرف ایسے احکام منسوب ہو سکتے ہوں، جن کا
انتساب دوسرے کی طرف نہ ہو سکتا ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ لاہوت کا مقام نزد وحدت کا ...

ف اشارہ حضرت شاہ ولی اللہ کی طرف ہے ۱۲

دونوں خاص وحدت اور معرف اطلاق محض کی تعبیر ہے، دونوں میں تقدم و تاخر کی نسبت جو پیدا
ہوتی ہے، یہ نسبت قریب قریب ایسے تقدم بالماہیت والے تقدم سے بہت کچھ مشابہ ہے، (یہ
نسبت ہے، جسے تقدم بالماہیت کہتے ہیں۔

بہرحال دونوں مقاموں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے مطلق شے اور اس کے عنوان میں پایا
جاتا ہے، یا واحد (ایک) کے لفظ کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ تمام اعداد کی وہ اصل ہے تو اسی حیثیت
سے جس واحد کا تصور کیا جائے اس میں اور مطلق واحد میں جو فرق ہوتا ہے، بس یہی فرق لاہوت میں
اور وحدت کے اس مقام میں ہے،

عبقہ (۴۳)

اللہ کا اسم اعظم یہی وحدت ہے، (جس کا عبقہ ۴۲ میں ذکر کیا گیا) محققین کہتے ہیں کہ واجب سے
جو چیزیں صادر ہوئی ہیں ان میں صادر اول یہی ہے، ان محققین کے نزدیک اس صادر اول میں اور ان کے
مصدر میں (یعنے وحدت میں اور لاہوت میں بجز) ایک قسم کی اعتباری مغایرت کے اور کسی قسم کا فرق نہیں
ہے، درحقیقت علم کے مرحلہ میں لاہوت کے تنزل کی یہ تعبیر ہے، تمام اسماء الہیہ و کونیہ کی یہی اصل بنیاد
اور حقیقت الحقائق ہے، اور لاہوت کے سارے تنزلات کی اصل یہی ہے، اسماء الہیہ اور اسماء کونیہ
اور خارجی موجودات ہوں یا ذہنی ان سب کے ساتھ وحدت کے اس مقام کو وہی نسبت ہے، جو
ظلال (یعنی) ہر کونیات مجرد و مجسم کو اپنے وجود منبسط سے ہے،

وجہ اس کی یہ ہے کہ ساری چیزیں جو پائی جاتی ہیں، ان کے ساتھ لاہوت کو وہی نسبت ہے
جو ہمارے نفس کو اپنے معلومات اور ان چیزوں سے ہے، جنھیں اپنے خیال میں ہم پیدا کرتے ہیں
اور ظاہر ہے کہ سارے معلومات اور خیالات جو ہمارے نفس میں پائے جاتے ہیں، ان کی اصل حقیقت
ہمارا وہ علم حضوری ہی ہے، جو اپنی ذات کا ہمیں حاصل ہے، کیونکہ کسی بھی ذات ہو، کہ جو خود اپنی
ذات کا عالم نہ ہوگا، وہ دوسری چیزوں کا عالم کیسے ہو سکتا ہے۔

بہرحال اسی طرح لاہوت کو بھی اپنی ذات کا جو علم حضوری ہے، یہی علم منشاء ہے ان تمام چیزوں
کی پیدائش کی جو پیدا ہو چکیں یا ہو رہی ہیں، یا آئندہ کسی عالم میں پیدا ہوں گی، اور لاہوت کو اپنی ذات کا
جو علم ہے، اسی علم میں وہ علم کھپا ہوا اور مندرج ہے، جو دوسری تمام اشیاء کا اس کو (یعنے لاہوت کو) ہے،

اسی طرح ہر وہ چیز جو باقی جاری ہے، لاہوت جو اس کا قیوم ہے، اس قیومیت کی بنا دیں یہی علم ہے جو خود اپنی ذات کا اس کو حاصل ہے، اور اپنی ذات کا عالم ہوتا ہی اس مقام کی قیومیت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو علم کا قیوم ہونا ہی ان ساری چیزوں کے قیوم ہونے کے ہم معنی ہے جو پائی جا رہی ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے اگر کسی چیز کی صورت کا علم خود اس چیز کا جیسے علم ہوا کرتا ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، اور شے کی صورت کا وجود جیسے ہی معلوم کا وجود ہوتا ہے، اسی طرح اس مقام کی قیومیت بھی ان تمام چیزوں کی قیومیت ہے، جو کائنات میں تحقق پذیر ہو رہی ہیں۔

تنبیہ۔ (گزشتہ بالا صفحات میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں ان کا خلاصہ مختصر الفاظ میں یہ ہو سکتا ہے، یعنی تحقق* اور یافت کے متعلق (اگر سوچا جائے) تو چھ مرتبے اس کے پائے جاتے ہیں، خود تحقق اور یافت کی حیثیت کہ اس وقت وہی وہ ہے، اور کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ نہیں ہے جیسے بشرط لا کے مرتبہ میں تحقق اور یافت کا مقام، اسی مرتبہ کی تعبیر لاہوت سے کرتے ہیں، امام ربانی مجدد الف ثانی نے اسی مرتبہ کا نام "لا تعین" "حجابت" اور "فصل المتحقق" یعنی شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ "اللہ نور اللہ لا ھو" اسی مقام کی تعبیر ہے" ان کے نزدیک "اللہ" کے لفظ سے مراد یہی علمی معنی ہیں اور "لا الہ الا ھو" کی حیثیت شاہ ولی اللہ کی اس تعبیر میں گویا وہی ہے جو "ھو" کے لفظ کی حیثیت اس وقت ہوتی ہے جب ہم مثلاً انسان کو ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان بحیثیت موجود ہونے کے یہ حکم کرتا ہے، یا وہ حکم لگاتا ہے، یعنی انسانی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے اس کا جو مطلب ہوا کرتا ہے، شاہ ولی اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حساب سے اسی منزل کو "لا الہ الا ھو" کے الفاظ ادا کرتے ہیں گویا "لا الہ" سے ان کی غرض یہ ہے کہ اس وقت خدا کی ذات کے سوا اور کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہیں ہے۔

در اصل یہی "ذات" کا مرتبہ ہے، اور ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے، اس کی قیومیت کا کام براہ راست بغیر کسی واسطہ اور حجاب کے یہی ذات کا مرتبہ انجام دیتا ہے، سارے اسماء اور سارے موجودات سے ذات کے اس مرتبہ کو وہی نسبت ہے جو عرض کو جوہری ذات سے ہوتی ہے، یا جو چیزیں انتزاعی اصلی ہیں، ان میں اعداد کے منشاء میں جو نسبت پائی جاتی ہے، وہی نسبت ذات کے

---

* تحقق کے مقابلہ میں یافت کی تعبیر "تحقق" اور یافت سے کی جاتی ہے لیکن کبھی یہی پائی جاتی ہے "المتحقق" اور یافت کا تعلق اسی سے ہو سکتا ہے، تحقق کے بعد یافت ہے، تحقق۔

اسی مرتبہ سے ساری کائنات کو ہے ۔

بہرحال اصل ذات کا خاص مرتبہ تو یہی ہے، اس کے بعد اسماء کے مراتب شروع ہوتے ہیں جن میں پہلا مرتبہ وحدت کا ہے جس کی تعبیر تقرر اول اور علم حضوری سے بھی کرتے ہیں، افضل المتقین نے "الحی القیوم النور التام الاول البدیع" کے الفاظ سے اسماء کے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ اسماء کے اور جتنے مراتب ہیں چونکہ ان میں سب سے پہلا مرتبہ یہی ہے، اور سارے مراتب کے ظہور و بقاء کا سلسلہ اسی مرتبہ سے وابستہ ہے، مثلاً "الحی" کا لفظ جو حیات پر دلالت کرتا ہے، ظاہر ہے کہ سارے اختیاری افعال کا دار و مدار اسی پر ہے، اسی طرح "النور" کا لفظ (جس کے معنی روشنی کے ہیں کون نہیں جانتا) کہ اشیاء کا ظہور تو اسی سے وابستہ ہے، اسی پر افضل المتقین کی اصطلاح کے دوسرے الفاظ کو قیاس کرو۔ اسماء کے سلسلے میں دوسرا مرتبہ احدیت کا ہے جناب بانی اسی مرتبہ کی تعبیر شیون کے لفظ سے کرتے ہیں، اور افضل المتقین نے "الاحد العلی الکبیر الجلیل" کے الفاظ سے اسی مرتبہ کو روشناس کیا ہے، اس تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ کثرت پر وحدت اس مرتبہ میں چھائی رہتی ہے، احدیت وہ مرتبہ ہے جس میں کثرت وحدت میں گم اور مرکوز ہوتی ہے ۔

تیسرا مرتبہ اسماء کا واحدیت ہے، اسی کو باطن الوجود بھی کہتے ہیں، اور اسی کا نام تنزل علمی، "عالم حق" وغیرہ بھی ہے، افضل المتقین نے اسی مرتبہ کی طرف "الصمد القادر المتبارک" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ کثرت متحقق (یعنی مادی آلائشوں سے پاک کثرت) کے جمع اور متحقق ہونے کی ابتداء اسی مرتبہ سے ہوتی ہے، چوتھا مرتبہ اسماء کا حب ہے، قوم نے اسی کو عشق کے نام سے موسوم کیا ہے۔ افضل المتقین "الرحمن الرحیم" کے الفاظ سے اس مرتبہ کی تعبیر کرتے ہیں، اس تعبیر کی وجہ ظاہر ہے۔

پانچواں مرتبہ اسماء کا وجود منبسط ہے، قوم میں "ظاہر الوجود" "المرآۃ" (آئینہ) "النور" کے الفاظ اسی مرتبہ کے اظہار کے لئے مستعمل ہیں، اور افضل المتقین نے "خاتم الاسماء" "المرید" "الرحمن" "النفس الکلیہ" "وجود خارجی" اور "ارض" وغیرہ الفاظ سے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

لاہوت کے تنزل کے یہی مراتب ہیں اور حقیقت و باطن کے مواطن بھی یہی ہیں اشعار میں یہ مراتب و مواطن پائے جاتے ہیں، چونکہ لاہوت کے ساتھ ان کو منسوب ہونے کی نسبت ہے، یعنی لاہوت ہی کے یہ مختلف تعبیری الفاظ ہیں، اس لئے ان کو اسماء کہتے ہیں، پھر اسماء کو نیچے سے ممتاز کرنے کے لئے ان کو "الٰہیہ"

سندھی صاحب نے "الاوصاف" نامی اپنی کتاب میں بھی یہ تعبیر استعمال کی، بعض جگہ شاہ ولی اللہ نے احدیت کی بجائے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ مصنف

کہتے ہیں، اور اطلاق کی صفت ان میں جو پائی جاتی ہے، اس کے لحاظ سے اسماء ذاتیہ بھی ان کو کہتے
ہیں کیونکہ یہ خود لاہوت کی ذات کے تنزل کے مراتب ہیں یعنے لاہوت کی ذات کو کسی خاص حیثیت سے
تصور کر کے تنزل کے یہ مراتب نہیں پیدا کئے گئے ہیں۔

بہرحال ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق اور یافت کا ایک خاص عالم ہے، ایسا عالم جو اپنے
مرتبے میں ایک قسم کی مخصوص انفرادی حیثیت رکھتا ہے، جو اس کے ماتحت والے مرتبے سے مختلف ہوتا ہے،
یعنی ہر ماتحت مرتبے میں اور ما فوق والے مرتبے میں ظہور و بطون کا فرق ہے، اسی قسم کا فرق جیسے موجودوں کا
اختلاف خارجی اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے، لیکن جیسے سارے موجودات "ہویت" کے لحاظ سے
متحد ہیں، یہی حال ان کا بھی ہے، یعنے "ہویت" سب کی صرف "لاہوت" ہے، باہم امتیاز ان مراتب
کی "ہویت" کا نہیں، بلکہ اپنی اپنی ماہیت کے رو سے ہے ٹھیک جیسے حال ان معلومات کا ہوتا ہے
جو تخیل کے درجے میں پہنچ کر "تخیلات"، اور تعقل کے درجے میں "معقولات" کا قالب اختیار کرتی ہیں
(یعنے تخیلات اور معقولات میں ماہیت کا اختلاف جیسے پایا جاتا ہے، اسی طرح ان مراتب میں
ماہیت کا اختلاف پایا جاتا ہے، یا معلومات جب معقولات اولی اور معقولات ثانیہ کے مراتب
میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اسی قسم کا اختلاف تنزلات کے ان مراتب میں ہے، اور میرا مطلب یہ ہے
کہ تخیل اور تعقل کی قوتیں ظاہر ہے کہ اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی غیر ہیں لیکن
"ہویت" کے اعتبار سے دونوں قوتیں متحد ہیں یعنے نفس ہی کی یہ قوتیں ہیں، اور ان کی "ہویت"
وہی نفس ہے، یہی حال ان مراتب کا "لاہوت" کے حساب سے ہے، باقی لاہوت کے مراتب کی
یہ خصوصیت یعنے لاہوت کے ساتھ عنوان ہونے کو جو ان کو تعلق ہے، چونکہ یہ تعلق حد سے زیادہ
مستحکم ہے، اور اطلاق بھی ان کے تشخص میں پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ لاہوت کی ذات میں
ظہور و بطون کے لحاظ سے یہ مراتب جو پیدا ہوتے ہیں چونکہ درحقیقت یہ ذات ہی کی حکایت
اور تعبیر ہے، اس لئے ان مراتب کی تعبیر "شئون" کے استعمال باعتبار مبدء کے زیادہ درست تھا، تا
بعض الاحد کو بجائے اس بات کے اس کو علم کہا جائے "عالم" کہنا زیادہ بہتر ہے، بہرحال یہی بنیاد ہے
ان مراتب کو بجائے صفات کے "اسماء" کے لفظ سے تعبیر کرنا اسی لئے زیادہ مناسب خیال کیا گیا ہے

نیز ان اسماء کے متعلق یہ کہنا کہ اپنے مسمی کے نہ عین ہیں نہ غیر یعنے نہ بجنسہ مسمی ہی ہیں اور نہ اپنے
مسمی کے بالکل غیر ہیں۔

ئے مراتب کا لفظ شئون سے بنا ہے، مراتب کو شئون اور شئون کا مبدء ہے، یہ ایک اصطلاح ہے ۱۲

بمسئلہ واقعہ کی کتنی صحیح ترجمانی ہے، مثلاً آسمان میں ایک منور روشن چیز نظر آرہی ہو
جس میں چمک ہو، دیکھ کر کوئی فرض کرے کہ وہ بجنسہٖ آفتاب ہے تو ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط کہہ رہا ہے کیونکہ آفتاب
بذاتِ خود چمک کی شکل نہیں رکھتا؛ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ آفتاب نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہی ہوگا کیونکہ
آسمان میں اس چمک کے سوا اور کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس پر ہم آفتاب کا اطلاق کر سکتے۔ پھر اور
اس چمک کو دیکھنے والا یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم آفتاب کو نہیں دیکھ رہے ہیں، بلکہ یہیں واقعہ کا مشاہدہ
دیکھنے والا کر رہا ہے، اس کی صحیح تعبیر یہی ہو سکتی ہے کہ دیکھنے والا کہے "ہم آفتاب کو ایک نورانی چمک
کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔"

خلاصہ یہ ہے کہ یہ چمک جو دکھائی دے رہی ہے، اپنی ہویت کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ آفتاب کے
ساتھ متحد ہے، اور چمک، روشنی، گرمی وغیرہ کے آثار کا مبدء اور سرچشمہ بھی یہی آفتاب ہے تو آفتاب
کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے؛ لیکن چونکہ اپنی ماہیت کی رو سے یقیناً آفتاب نہیں ہے، بلکہ اس کا
غیر ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ آفتاب کی طرف جب ہم اشارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ آفتاب وہی ہے
اور چونکہ ہویت نظر آ رہی ہے اس کی تعریف بایں شرط کہ چمک کی ماہیت کی حد سے معروض ہے، تو اس
وقت ہمارے لئے یہ بات بھی زیادہ مناسب ہوگی کہ وہ آفتاب نہیں ہے، لیکن اس کا مطلب
یہ نہ ہوگا کہ اس میں اور آفتاب میں ایسی مغائرت پائی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ
یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو آفتاب ہے اور دوسری چیز جو اس آفتاب کے سوا ہے یعنی نورانی چمک
آفتاب کے وجود سے الگ ہو کر کوئی علیحدہ چیز پائی جا رہی ہے۔ یقیناً اس قسم کی مغائرت کا دعویٰ
اس موقع پر صحیح نہ ہوگا، بلکہ ہم جو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ آفتاب نہیں ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا
ہے کہ آفتاب کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں یہ نورانی چمک کچھ نہیں ہے، پس حاصل یہی
نکلا کہ یہ نورانی چمک نہ تو ہر لحاظ سے بجنسہٖ آفتاب ہے اور نہ ہر لحاظ سے وہ آفتاب کا غیر ہے، ہاں!
اگر صرف ماہیت کو سامنے رکھ کر اشارہ کیا جائے یعنی اس کے چمک ہونے کی شان پیشِ نظر ہو تو یقیناً
وہ آفتاب نہیں ہے، بلکہ غیرِ آفتاب ہے، اور آفتاب ہی اس چمک کا قیوم ہے، اور اس کے انتزاع کا
منشا ہے۔

ل یعنی وہ ایک مرکز ہے، جو کوئی جرم ہو، جو کہ قریب نظر آتا ہے چمک ہی کی شکل میں ہیں۔

خاتمہ

اس عنوان کے تحت دراصل مسئلہ صفات کی تفصیل مقصود ہے، آسانی کے لئے متعلقہ مباحث کو چند تنبیہوں کے ذیل میں ہم بیان کریں گے۔

تنبیہ۔ کسی شئے کی تعبیر کسی لفظ سے جب کرتے ہیں، اور لفظ کا اطلاق جب اس شئے پر کیا جاتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہ اطلاق کبھی غلط ہو، اور کبھی صحیح، پھر صحیح ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اطلاق حقیقی ہو، یا مجازی، اس کا پتہ چلانے کے لئے کہ لفظ کا یہ اطلاق غلط ہے، یا صحیح یا حقیقی معنے اس سے مراد لیا گیا ہے، یا مجازی، دو مقررہ طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ تو یہی ہے کہ لغت میں تلاش کیا جائے اور ان مقامات کا تتبع کیا جائے۔ جہاں جہاں اس لفظ کو استعمال کیا گیا ہے، پھر لفظ کے متعلق دیکھا جائے کہ اس کے اطلاق کا مدار و مناط کیا ہے جہاں جہاں یہ مناط پایا جائے گا، کہا جائے گا کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنے میں استعمال کیا گیا ہے اور بجائے اصل مناط کے اگر یہ پایا جائے کہ اس مناط سے جن چیزوں کا صرف تعلق تھا، تعلق ان کی وجہ سے اس لفظ کا اطلاق کسی معنے پر کیا گیا ہے، تو اسی اطلاق کو مجازی اطلاق قرار دیا جائے گا، لیکن ایسا اطلاق جس میں مذکورہ بالا امور میں سے کوئی بات نہ پائی جاتی ہو جیسے نہ لغت ہی سے تائید اس اطلاق کی ہوتی ہو، اور نہ مقامات استعمال کی جستجو سے اس اطلاق کی توثیق ہو، اسی طرح جس کے اطلاق کا مدار ہے نہ وہی پایا جاتا ہو، اور نہ اس کے متعلقات سے اس اطلاق کا تعلق ہو تو لفظ کے اس اطلاق کو غلط ٹھہرایا جائے گا۔

بہرحال اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ لفظ کے معنی کی تحقیق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خود لفظ کے مفہوم کی تحقیق کی جائے، اور لفظ کے اس مفہوم کی تحقیق کا حاصل یہی ہوگا کہ لفظ کی اسی لفظی تعریف کی جائے۔

اور دوسرا طریقہ اطلاق و تعبیر کی تصحیح و تغلیط کا یہ ہے کہ بجائے لفظ کے معنی کی حقیقت کا پتہ چلایا جائے، اور ڈھونڈا جائے کہ اس معنے کی ماہیت اور حقیقت کا طریقہ کیا ہے۔

الغرض یوں معنی کی حقیقت منقح ہو جاتی ہے، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس چیز کی جو اصل حقیقت ہے اس میں اور جو چیزیں اس کی غیر ہیں ان دونوں میں کیا فرق ہے، تنقیح کے اس عمل کے بعد معنی کی جو حقیقت متعین ہو جاتی ہے، اس کی ماہیت لفظ کے اطلاق کی بنیاد اور مناط کر

دے دی جاتی ہے، اور اسی ماہیت کے پائے جانے یا نہ پائے جانے پر اس کا مدار ہوتا ہے کہ لفظ کا
یہ اطلاق حقیقی ہے، یا مجازی، صحیح ہے یا غلط، حاصل یہ ہوا کہ اس دوسرے طریقے میں معنی کی تحقیق کا
مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس معنی کی جو ماہیت ہے اس کی تنقیح کی جائے ایسی صورت میں ظاہر ہے
کہ اس معنی کی تعریف کا مآل یہی ہوگا کہ لفظی نہیں بلکہ ذاتی یا حقیقی تعریف اس معنی کی کی جائے۔

بہرحال یہ دوسرا طریقہ ہے جس میں معنی ہی کی تحقیق کی کوشش کی جاتی ہے، اور معنی کی ماہیت کا
متعین کرنا ہی مقصد بنا لیا جاتا ہے، یہ ایسی راہ ہے جس میں کبھی تو دلائل سے کام لیا جاتا ہے اس وقت ضرورت
ہوتی ہے کہ جن دلائل و براہین سے کام لیا جا رہا ہے، ان کو دیکھا جائے کہ واقعی استدلال ان کے ٹھیک
صحیح ہیں یا غلط، اور کبھی استقراء سے کام لیتے ہیں، تب ضرورت ہوتی ہے کہ استقراء کو دیکھا جائے کہ کامل
استقراء تام سے کام لیا گیا ہے یا ناقص اور اسی ناقص استقراء پر فیصلے کی بنیاد قائم کی گئی ہے

ظاہر ہے کہ یہ راہ کتنی دور دراز راہ ہے، نزاع اور جھگڑے رد و قدح کا میدان اس طریقے میں
جتنی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے، اس کا کون اندازہ کر سکتا ہے، بے چارہ طالب حق پریشان اور
سرگرداں ہو کر ادھر ادھر بھٹکنے لگتا ہے، کبھی ادھر جاتا ہے کبھی ادھر رخ کرتا ہے، کبھی بس
پاؤں کر آگے بڑھاتا ہے، کبھی اس کو پیچھے جانا پڑتا ہے، واقعہ تو یہ ہے کہ بسا اوقات اس راہ کے
چلنے والے قریب قریب سوفسطائی ہو کر رہ جاتے ہیں، جیسے جب شریعت کی نقلی شہادتوں سے اپنے
دعویٰ کی تائید میں کام لینے لگتے ہیں، اور اسی وقت نت نئے خود تراشیدہ مطالب ان شہادتوں
میں یہ بھرتے ہیں، تو یہ تمیز ہی ان سے رخصت ہو جاتی ہے کہ ان دعاوی کے لیے جن شرعی نصوص
میں جو مطالب پیش کیا گیا ہے، ان مطالب کی اسی قدر تشریح ہے کہ وہی مذہب ہے جو سنانا چاہتا ہے اس
میں اور بعد کو موشگافیوں سے کام لے کر جن امور کا اضافہ دوسروں نے کیا ہے، ان میں کیا فرق ہے،
واقعی سنت کیا ہے، اور بدعت کیا ہے، یہ فیصلہ ان کے لیے دشوار ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ
ایسی راہ ان لوگوں نے اختیار کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت کی ایسی باتیں جن کا ایک پہلو
بالکل متعین تھا، جیسے محکمات وہ بھی ان کی نگاہوں میں متشابہات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح
مذہب کے واضح حقائق جنہیں مسلمات کہتے ہیں، ان لوگوں کے نزدیک مجمل بن کر رہ جاتے ہیں۔

بہرحال اطلاق و تعبیر کے سلسلہ میں پہلا طریقہ ہمارے ائمہ اور سلف صالح کا ہے یہی ان کا
دستور تھا اور یہی ان سے ماثور ہے، حق تعالیٰ کی خوشنودیاں ان سب بزرگوں کو میسر ہوں، دوسری
راہ ان لوگوں کی ہے جو کٹ حجتی اور جھگڑے والے تھے ایسی ہی باتیں بناتے تھے اور لایعنی جھگڑا کھڑا کرتے ہیں

کا ہے کہ یہاں کی کھال نکالا کرتے تھے، خبردار ان لوگوں سے جہاں تک تم بھی دور رہو اور ان کو بھی اپنے آپ سے دور رکھنے کی کوشش کرو۔

تم کو چاہیے کہ ہمیشہ بزرگوں کی جو پہلی راہ ہے، اسی کو اختیار کرو یہی مقبول راہ ہے، واضح کھلی ہوئی بات ہے کہ کتاب (قرآن) سنت (حدیث) میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خالص عرب کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، یعنے ایک ایسی قوم کی زبان اور مطالب کے ادا کرنے میں اختیار کی گئی ہے جن کو اصطلاحی منطقی استدلالی کے طریقوں سے (ظاہر ہے) کہ کوئی تعلق نہ تھا، وہ قطعاً ان اصطلاحات سے ناواقف تھے (جو منطق و فلسفہ میں استعمال کئے جاتے ہیں)

ایسی صورت میں کتاب و سنت یقیناً اسی کے مستحق ہیں کہ ان کی تعبیروں کی وہی تفسیر کی جائے جو عرب کی لغت سے معلوم ہوئی ہو، اور (یہ قطعی ہوگی) کہ ان متفقوں اور ان سے متاثر ہونے والوں نے جو اصطلاحیں مقرر کی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر کتاب و سنت کی شرح کی جائے، یقیناً جو لوگ یہ کرتے ہیں کہ عربی لغت کے رو سے جو مطلب کتاب و سنت کے الفاظ کا سمجھ میں آرہا ہو، اس کا تو انکار کیا جائے، اور اس مطلب سے الفاظ کو ہٹا کر دوسرے معانی ان پر جبراً پہنائے جائیں، یہ لوگ کتاب و سنت ہی کے مخالف ہیں، اور ان کی تاویل کرنے والوں میں وہ شمار کئے جائیں گے، اسی طرح ان زبان درازوں کی مخالفت کرتے ہوئے ان کے خود تراشیدہ اصول سے انحراف کر کے جو کتاب و سنت کی تعبیروں کا ایسا مطلب بیان کرتا ہے، جو ان کے پیدا کئے ہوئے نتائج سے مختلف ہو اس پر یہ الزام لگانا صحیح نہ ہوگا کہ کتاب و سنت کی وہ مخالفت کر رہا ہے، یہ واقعہ کی قطعاً غلط تعبیر ہوگی وہ کتاب و سنت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کے مسلک کی مخالفت کر رہا ہے، اس اصول کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو۔

پھر تجربے کی ایک بات میں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کسی لغت اور زبان کا جب تم تجربہ کرو گے تو تم پر یہ بات واضح ہوگی کہ الفاظ کے معانی کچھ اپنی خاص حقیقتیں رکھتے ہیں اور ان معانی کے کچھ خاص احکام و آثار ہوتے ہیں، دراصل ان ہی آثار پر لغت میں الفاظ کے اطلاق کا دارومدار ہوتا ہے، یعنے فلاں قسم کے آثار جب پائے جائیں گے، تب فلاں لفظ کا اطلاق وہاں کیا جائے گا، خواہ وہ حقیقت جس پر آثار مرتب ہو رہے ہیں، وہ کچھ بھی ہو، یہی واقعہ ہے، اور زبانوں و لغتوں کے تتبع و تلاش سے یہی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ واقعہ کی نوعیت یہی ہے، اور جیسا کہ کہا گیا ہے واقعہ یہی ہے، تو پھر اس کے لئے کہ کہاں پر لفظ کے اطلاق کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور کہاں مجاز کے

اطلاق اس کا مجازی ہے؟ یا اطلاق صحیح ہے یا غلط؟ اس کے لئے "حقیقت" کو متعین کرنے کی ضرورت
باقی نہیں رہتی۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کو ایک مثال سے سمجھو، علم ایک لفظ ہے، ایک تو اس کے
مصدری معنی ہیں، یعنی جاننا یہ جاننے کے مصدری معنے کا جو منشا ہے جسے اصطلاحاً حاصل مصدر
کہتے ہیں یعنی دانش سے الگ چیز ہے، الغرض علم سے مراد میری وہی حاصل مصدر والی اصطلاح
ہے (یعنی دانستن نہیں بلکہ دانش) ظاہر ہے، اس معنے علم کی ایک حقیقت بھی ہے، خواہ اس کی یہ
حقیقت اس صورت کو قرار دیا جائے جو معلوم سے عالم میں منتقل ہو کر پہنچتی ہے، یا "ادراکی حالت"
اس کی حقیقت ٹھہرائی جائے یا اس صفت کو اس علم کی حقیقت قرار دی جائے جس کی وجہ سے معلوم کا
انکشاف اس شخص پر ہو جاتا ہے، جس میں وہ صفت پائی جاتی ہے، یا عالم و معلوم میں جو ایک نسبت
پیدا ہو جاتی ہے، وہی علم کی حقیقت سمجھی جائے، یا اس کے سوا اور جو باتیں علم کی حقیقت کی
تنقیح میں کہی گئی ہیں، ان کو اس کی حقیقت قرار دی جائے، کچھ بھی ہو مجھے کہنا یہ ہے کہ علم یعنی دانش
کی ایک تو حقیقت ہے، اور دوسری چیز اس علم کا اثر ہے، یعنی حقیقت علم کی کچھ بھی ہو لیکن
معلوم کا انکشاف عالم پر بہر حال اس کا اثر ہے، یہی وجہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جائے گا، تو
اہل زبان کا ذہن اس لفظ سے ادھر منتقل ہو جاتا ہے کہ وہ چیز جس سے معلوم کا انکشاف عالم پر
ہو جاتا ہے، عالم کو وہ بات حاصل ہو گئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ "ما بہ الانکشاف" یعنی وہ چیز جس سے
انکشاف کا اثر حاصل ہوتا ہو، اہل زبان علم کے لفظ سے یہی مطلب سمجھتے ہیں، اس کے سوا مصدری
خصوصیتیں ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں ہوتیں، آخر تم خود ہی انصاف کرو کہ ایک خاص عرب
جو امی اور غیر تعلیم یافتہ ہو، کیا اس کے متعلق کوئی یہ باور کر سکتا ہے کہ عالم کے لفظ کا اطلاق اس
وقت تک کسی شخص پر نہ کرے گا، یا عالم کا لفظ اس وقت تک وہ نہ بولے گا جب تک کہ اس کی
تحقیق نہ کر لے کہ خود علم کی واقعی حقیقت کیا ہے، اور "ما بہ الانکشاف" یعنی معلوم کا انکشاف جس
وجہ سے ہوتا ہے، وہ خود کیا ہے، جب تک اس کو نہ جان لے گا وہ عالم کے لفظ کو استعمال ہی نہ
کرے گا۔ کیا کوئی معقول آدمی اس کا تصور بھی کر سکتا ہے (پس معلوم ہوا کہ اہل زبان الفاظ کے
اطلاق میں صرف معانی کے آثار کو دیکھتے ہیں، لیکن معانی کی خود حقیقت کیا ہے، اس کی تلاش
ان کو نہیں ہوتی) اسی بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کی صفت علم کے متعلق کہنے والوں
میں بعضوں نے جو یہ کہا ہے کہ خدا کا علم عین اس کی ذات ہی ہے یعنی علم ذات حق ہے، اور
بعضوں کو اس پر جو اصرار ہے کہ ذات کے سوا ایک زائد صفت ہے، یا اسی طرح اور باتیں کہ اس

سلسلہ میں جو کہی گئی ہیں۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت قرآنی،

إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ   بے شک اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے،

کا اعتراف و اقرار کر رہا ہے۔ یقیناً اس نص قرآنی ان میں سے ہر جماعت خواہ عینیت کا قائل ہو یا زیادت کا، مجاز پر نہیں بلکہ حقیقت ہی پر محمول کر رہا ہے۔ اور تاویل سے نہیں کام لے رہا ہے، بلکہ جو ظاہر معنے اس آیت سے سمجھ میں آ رہے ہیں، وہی معنی سمجھ رہا ہے۔

ایسی صورت میں تم خود سوچو! کہ جن لوگوں نے حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق عینیت کا دعویٰ کیا ہے یعنی کہتے ہیں کہ خدا کے صفات بعینہٖ اس کی ذات ہی ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ کتاب و سنت کی انھوں نے مخالفت کی ہے، یا یہ چیز جو ہے کہ مجبوراً تاویل سے نصوص کے درپے ہیں کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ الزام لگانے والوں کا یہ گروہ درحقیقت ان دو باتوں میں فرق نہیں کرتا ہے یعنی نصوص کے الفاظ کے جو معنے لغت میں ہیں اور خود ان اصطلاحی معانی سے نصوص کے لفظوں کی جو تفسیر کرتا ہے۔ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اس تمہیدی کلام کے بعد اب میں اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہوں یعنی یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ فقرہ کہ فلاں چیز فلاں چیز سے صادر ہوئی ہے جب بولا جاتا ہے تو اہل زبان کا ذہن بس کر بس کر یقیناً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ صادر ہونے والی چیز اور جس سے چیز صادر ہوتی ہے یعنی صادر اور مصدر میں مغائرت پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر بلا بداہت اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ صادر مصدر کا غیر ہے، باقی یہ بات کہ ان دونوں میں یہ مغائرت جو پائی جاتی ہے اس کی ذاتی نوعیت کیا ہے، یعنی ذاتاً دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے یا ماہیات ہر ایک کی دوسرے کی ماہیت کی غیر ہے، تعقلاً اس کا خطرہ بھی سننے والوں کے اندر نہیں پیدا ہوتا، آخر جو چیز متحرک ہوتی ہے مثلاً کوئی جب چلتا ہوا ہوتا ہے، تو ہم اسی کو کہتے ہیں، اور یہی کہتے ہیں کہ حرکت متحرک سے صادر ہوئی ہے، حالانکہ ذاتاً حرکت اور متحرک میں مغائرت نہیں پائی جاتی[1] بلکہ صرف ماہیت حرکت کی متحرک کی ماہیت کی غیر ہوتی ہے، اسی طرح خلق کا لفظ ہے کہ یہ بھی یہ نقطہ نہیں بتاتا کہ خالق اور مخلوق میں غیریت کا پایا جانا ضروری ہے، آخر معتزلہ جو قائل ہیں کہ بندے ہی اپنے اختیاری افعال کے خالق ہیں ظاہر ہے کہ افعال سے ان کی مراد یہی حرکتیں ہی ہوتی ہیں جو فاعلوں کی ذات میں قائم ہوتی ہیں، لیکن اعتراض کرنے والوں کی طرف سے ان پر یہ اعتراض کبھی نہیں کیا گیا کہ خلق کا عقد ہو جاتا ہے کہ خالق کے وجود میں اور مخلوق کے

---

[1] یعنی حرکت کی ذات متحرک کی ذات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہے

وہی مغائرت پائی جائے اور فعل و فاعل میں تو وجوداً اتحاد ہی کا ہے جیسے حق کے لحاظ ہی سے قتل سے کی کی پیشے جنہے اپنے ارادی افعال کے خود خالق ہیں، اس کی تردید ہو چکی ہے۔ معتزلہ کے مخالفوں نے اس تردید کی دلیل کو کبھی نہیں پیش کیا ہے۔

پس واقعہ کی صورت حال جب یہی ہے تو ساری کائنات کا مصدر اور سرچشمہ لاہوت کو قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ ساری صادر ہونے والی چیزیں لاہوت کے ساتھ وجوداً و ذاتاً اتحاد کا تعلق رکھتی ہیں، اور مغائرت جو ان میں ہے صرف ماہیت کے اعتبار سے ہے، تو اس میں کوئی کیا شک کر سکتا ہے کہ صدور کے لفظ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ اس کے حقیقی معنے ہی پیدا ہو رہا ہے، اور جو ظاہر معنے اس کے ہو سکتے ہیں وہی مراد لیا جا رہا ہے۔ قطعاً تاویل سے کام نہیں لیا جا رہا ہے۔ خوب اچھی طرح اسکو ذہن میں جما دو، اور ہرگز یہ خیال کرو کہ اس کا دعویٰ کرنے والے لغوی استعمال اور محاورے سے ہٹ کر صدور کے لفظ کو مجازی معنے میں استعمال کر رہے ہیں۔)

اسی طرح وجدنا الشی (ہم نے چیز پائی گئی) کا عربی فقرہ بولا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جو لوگ عربی زبان سمجھتے ہیں ان کا ذہن اس فقرہ سے اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ جس چیز کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ وہ ایک ایسے محل میں ہے جہاں پہنچ کر وہ تاثر اور اثر اندازی یا تبدیلیوں کے صفات سے موصوف ہونے کی راہ پر حوادث کے معروض ہونے یعنی صفات سے موصوف ہونے کی صلاحیتیں پیدا ہو گئی ہیں گو لاہوت یعنی ذات حق اپنے مرتبہ ذات میں اگرچہ خاص وجود ہی وجود ہے اور بالذات ہی بالفعل محقق ہی تحقق ہے۔ صرف واقعہ یہ ہے کہ لاہوت کے وجود کا جو موطن ہے، وہ ایسا موطن ہے کہ وجود کے اس موطن میں کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتی، بلکہ جیسا کہ بتایا گیا تھا کہ ساری کائنات اور ممکن موجودات میں اور لاہوت میں گویا ایسی نسبت پائی جاتی ہے جیسی خیالات میں اور خارجی موجودات میں پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ لاہوت کا وجود اپنے موطن میں نہ تاثیروں سے متصف ہو سکتا ہے، اور نہ اسی طرح اس موطن کے لحاظ سے کسی چیز کی ایجاد کو منسوب کیا جا سکتا ہے، اور نہ کسی کام کے کرنے کو، اور نہ اس بات کو وہی ساری کائنات کا مصدر و سرچشمہ ہے یعنی مصدریت کی صفت کا انتساب بھی اس موطن میں لاہوت کے وجود کی طرف صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ اس موطن میں نہ کوئی متاثر ہونے والی چیز پائی جاتی اور نہ صادر ہونے والی ہی۔ اسی لئے جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ باطن الوجود یعنی حقائق کے ساتھ اور ظاہر الوجود میں ان حقائق کے

ظلال کے ساتھ حق تعالیٰ کو تاثیر کا اور قیوم ہونے کا جو تعلق ہے اس کی بنیاد اسی تنزل پر قائم ہے جو علم کے موطن میں لاہوت کا ہوا ہے یعنی وحدت کے لفظ سے تنزل کے اس مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے (یعنی خالق و مخلوق کے تعلقات کی بنیاد ہے) ایسی صورت میں دیکھنا چاہئے کہ جن لوگوں نے وحدت کے اس مرتبہ کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ وہی وجود ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ انھوں نے وجود کا انکار کر دیا ہے (یعنے لاہوت سے وجود کی حد واقعۃً نفی نہیں کرتے) اور نہ لفظ کا جو ظاہری اقتضاء ہے اس سے انھوں نے اعراض کیا ہے۔

اسی طرح یہ فقرہ عربی کا کہ ھذا الشیٔ حیٌ (یہ چیز زندہ ہے) اللہ زندگی والی ہے) اسے سن کر اہل زبان کا ذہن اسی طرف بے ساختہ منتقل ہو جائے گا کہ ادراک و احساس کی اور ارادی افعال کے صدور کی صلاحیت اسی شے میں پائی جاتی ہے جس کی طرف حی (زندہ) ہونے کی صفت منسوب کی گئی ہے لیکن یہ بات کہ حی اور زندہ ہونے کی یہ صفت مزاج کے اعتدال کا نتیجہ ہے اور اسی اعتدال کے وہ تابع ہے یقیناً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آئے گی (تعلیم و تعلم کے عہد سے پہلے) پرانے عربی بولنے والے قطعاً اس قسم کی باتوں سے واقف نہیں تھے بلکہ کسی چیز میں ان کو ادراک و احساس کی صفت کا جب پتہ چلتا تھا مثلاً مارنے سے دیکھتے کہ اس کو تکلیف ہوئی یا اس کے سامنے جب کوئی چیز پیش کی گئی تو دیکھنے لگی اسی طرح ارادی افعال کا نشان و اثر جن چیزوں میں ان کو ملتا تھا مثلاً کسی مرغوب شے کے پیش کرنے کے بعد ان کی طرف توجہ کرتے ہوئے جسے پاتے یا کمزور کو دیکھ کر پاتے کہ وہ حملہ کرتا ہے اور قوی کو دیکھ کر بھاگتا ہے تو ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس چیز میں زندگی اور حیات پائی جاتی ہے پس ادراک و احساس اور ارادی افعال کے صادر ہونے کی صلاحیت ہی کو یا حیات اور زندگی کا مطلب ہے (اس نتیجہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے) اب سوچو کہ احدیت کے مرتبہ کی تعبیر جن لوگوں نے کی ہے ان کا کیا مقصد ہے بات یہ ہے کہ باطن الوجود جس کی حیثیت لاہوت کے لحاظ سے علم کی ہے اور حب جبروتی جس کے متعلق کہہ چکا ہوں کہ ساری امکانی کائنات میں جو تصرفات اور انقلابات ہو رہے ہیں ان کا مبدأ یہی حب جبروتی ہے ان دونوں کا یعنی باطن الوجود اور حب جبروتی کا مبدأ چونکہ احدیت کا مرتبہ ہے بس یہی بنیاد ہے اس تعبیر کی یعنی احدیت کے اس مرتبے میں وہی آثار پائے جاتے ہیں جو حیات کے آثار ہیں اس لئے بعض لوگوں نے احدیت کے مرتبہ کو حیات قرار دیا ہے اور ان کا یہ اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

اسی طرح یہ قول کہ ھذا الشی عالم بہذا الشیٔ (یہ چیز فلاں چیز کی عالم ہے) آتا ہے، کہ سننے کے ساتھ اس سے یہی بے ساختہ ذہن اس مفہوم کی طرف منتقل ہوگا کہ معلوم کا انکشاف عالم پر ہوگیا ہے' یا "معلوم عالم پر منکشف ہے" بس اتنی بات اس کے سننے سے ہر شخص کے ذہن میں آجاتی ہے۔ باقی یہ کہ یہ انکشاف معلوم کی صورت کی وجہ سے ہوا ہے' یا کسی اور دوسری صفت کا یہ نتیجہ ہے' یا خود عالم کی ذات ہی اس انکشاف کا مبدأ ہے یقیناً ذہن میں اس فقرے کے سننے سے یہ باتیں نہیں آتیں۔

اب جاننے کا ایک نکتہ یہاں یہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو عرفِ عام میں اس کے چند معانی مروج ہیں جو اس سے مراد لیے جاتے ہیں' پہلا معنی تو وہی ہے جس کی تعبیر عربی زبان میں "انکشاف" کے لفظ سے کرتے ہیں' دراصل یہ علم کے مصدری معنی ہیں سارے مشتقات (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) اسی مصدری معنے والے علم سے بنتے ہیں اور دوسرے معنے علم کے وہ ہیں جس پر انکشاف کی بنیاد قائم ہوئی ہے' اور انکشاف اسی کے ساتھ وابستہ ہے' وہی انکشاف کا مناط ہوتا ہے' بہرحال عالم کا ایسا ہونا کہ ادراک کی کیفیت اس میں پائی جائے یہ علم کے دوسرے معنی کی تعبیر ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہوسکتی ہے' جو کہتے ہیں کہ علم (خود ادراک نہیں ہے) بلکہ ادراک کا سبب ہے' جو چیز یا مادے سے مجرد اور پاک ہیں ان میں اسی معنی میں علم کی صفت اور حیات کی صفت میں کوئی فرق نہیں ہے' بلکہ دونوں ایک ہی صفت کی دو تعبیریں ہیں۔ کیونکہ مجردات میں کلیات ہوں یا جزئیات دونوں کے انکشاف کا مناط مثلاً خود عالم کی ذات ہی ہوتی ہے' دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ ایسی صورت میں علم احدیت ہی کے مرتبہ کا دوسرا نام ہے۔

تیسرے معنے علم کے یہ ہیں کہ جس چیز کا عالم پر انکشاف ہوتا ہے' اسی منکشف ہونے والی چیز کو بحیثیت منکشف ہونے کے علم کہہ دیا جاتا ہے' مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں بہت علم والا ہے' تو اس وقت بولنے والے کی غرض "معلومات" ہی ہوتی ہے' یعنی کہنا چاہتا ہے کہ اس کے معلومات بہت زیادہ ہیں' اور اس معنے کے لحاظ سے باطن الوجود کیفیت علم ہے' کیونکہ لاہوت پر باطن الوجود ہی منکشف ہوتا ہے' اگرچہ ہمارے انکشاف کی نوعیت اس انکشاف کے رنگ سے الگ ہوتی ہے' کیونکہ لاہوت کی طرف ایسے معنے جس علم کو منسوب کیا جاتا ہے' اس کا مآل درحقیقت یہ ہے' کہ معلومات کے صدور کو عالم کی طرف منسوب کیا جارہا ہے' مگر ایسا صدور جو دواعی اور اغراض سے

ابھی باقی ہے، جیسے صدور و مقدمین کو ہم عالم کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کی وجہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ علم فعلی علم ہے۔ خوب اچھی طرح اس کو سوچو اور سمجھو۔

(یہ تو حق تعالیٰ کے صفات علم و حیات کی بحث ہوئی، باقی قدرت، ارادہ وغیرہ ان صفات کی تحقیق کے لئے آئندہ مباحث کا انتظار کرو، کیونکہ ان کی بنیاد چند مقدمات پر مبنی ہے جن کا ذکر ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ:- ارباب فکر و نظر اور سوچنے والے ذہن کا فرض ہے کہ اس یقین کی بنیاد اپنے دل کی گہرائیوں میں جمائیں کہ تحقق و یافت اور وجود کے تنزلات کے مراتب کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے اور جن الفاظ میں ان کی تعبیر کی جاتی ہے، ان سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ قریب کائنات سے وجود منبسط ہے، اور جب کا مرتبہ اس کے پیچھے ہے، اسی طرح منبسط کے بعد باطن الوجود کا مرتبہ ہے، باطن الوجود کے پیچھے [illegible] سب کے پیچھے اور وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس ترتیب سے صرف اس تفاوت کا اظہار مقصود ہے جو تقدس و تنزہ بالائی و برتری کے لحاظ سے ان مراتب میں پایا جاتا ہے۔ نیز تحقق اور یافت میں لاہوت چونکہ سب سے زیادہ کامل ہے اور بعد کے منازل و مراتب میں کمال کی حیثیت جیسے جیسے گھٹتی چلی گئی ہے، اس ترتیب سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔

لیکن یہ سوال کہ تنزلات کے ان مراتب میں کائنات سے سب سے قریب کون ہے، اس لحاظ سے اگر دیکھو گے تو واقعہ کی شکل بالکل معکوس ہو جائے گی، یعنی کائنات سے اقرب ترین لاہوت ہی ہوگا، اس کے بعد وحدت اور وحدت کے بعد تعینوں کا مرتبہ، الغرض قرب و بعد کے رو سے بیان کی ترتیب الٹ جائے گی جس کا ذکر پہلی ترتیب میں سب سے آخر میں کیا گیا تھا قرب کی ترتیب میں وہی سب سے اول ہے۔

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کی جس چیز کو بھی لو اس میں اور لاہوت میں کوئی درمیانی حجاب اور پردہ نہیں ہے، آخر ہمارے تخیلات (خیالی مخلوقات) جن کا قیوم حقیقی ہمارا نفس ہوتا ہے یعنی خارج میں موجود ہونے کی حیثیت سے نفس ہی خیالی مخلوقات کی قیومیت کا کام انجام دیتا ہے، اب تم خود غور کرو کہ ان خیالی مخلوقات (تخیلات) کا جو تعلق نفس کے اس خارجی وجود سے ہے کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ یہ تعلق اس تعلق سے بہت زیادہ قوی ہے جو ان ہی خیالی مخلوقات کا خیال سے ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس خیالی مخلوق یا خیالی صورت کی یافت اور تحقق کا مطلب

یا حدیث ہے ۔

تنبیہ ۔ پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ کائنات کی یہ چیزیں یعنے آسمان و زمین شجر و حجر درخت، پتھر آدمی گھوڑے یہ کیا ہیں؟ کیا یہ بعینہٖ خدا ہیں یعنے اللہ تعالیٰ کے عین ہیں یا غیر ہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ شجر و حجر سے تمہاری کیا مراد ہے؟ شجر ہونے یا حجر ہونے کے جو آثار ہیں ان آثار کا مبدء اور ان احکام کی جو چیز منشا ہے؟ اگر یہ مقصود ہے تو میں کہتا ہوں کہ ایسی صورت میں یہ ساری چیزیں بعینہٖ ذات اور عین خدا ہیں۔ مذکورہ باتیں جن کی وجہ سے شجر و حجر ہے اور آسمان زمین سے الگ الگ ہو کر ممتاز ہو رہے ہیں، اگر یہ مراد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک اعتباری امر ہے جس کا وجود ظلی ہوتا ہے، حق تعالیٰ اس اعتباری امر کا قیوم ہے یعنے واجب تعالیٰ اپنے تنزلات کی راہ سے ان کو تھامے ہوئے اور برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مذکورہ بالا سوال کے جواب کی تعبیر دوسرے الفاظ میں یوں بھی ہو سکتی ہے یعنے پوچھنے والے سے دریافت کیا جائے گا کہ شجر و حجر وغیرہ سے تمہارا اشارہ اگر اس ہویت کی طرف ہے، جو حجر اور شجر ہونے کے آثار کا مبدء اور سرچشمہ ہے تو ایسی صورت میں کائنات کی یہ ساری چیزیں اپنی اپنی ذات کی رو سے بعینہٖ اللہ اور عین خدا ہیں لیکن اپنی اپنی ماہیت کی رو سے ہر ایک غیر خدا ہے۔ پس اگر شجر و حجر کے الفاظ سے تمہارا مطلب ان اشیاء کی ماہیت ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی غیر ہیں، اور وجود حق کا علم کے مراتب و مدارج میں جو تنزل ہوا ہے، ان ہی تنزلات کی حالت میں وجود حق سے چیزوں کی یہ ماہیتیں منتزع ہو رہی ہیں یا حجر و شجر ہونے کے صفات سے جو موصوف ہے، وہی ان الفاظ سے تمہارا مقصود ہے، اگر تمہارے سوال کا مطلب یہ ہے تو ایسی صورت میں اس کا جواب یہ ہوگا کہ کمال کے صفات سے یہاں جو موصوف ہے، وہ تو رب ہے، اور نقص کے صفات سے نفس متصف ہو رہا ہے، ؎ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو۔ مطلب یہ ہے کہ تلوار کے متعلق اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا یہ بعینہٖ لوہا ہے، یا تلوار لوہا نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے؟ تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ تلوار سے پوچھنے والے کی مراد کیا ہے؟ تلوار ہونے کے آثار یعنے کاٹ کرنے، قتل کرنے وغیرہ کے جو آثار تلوار میں پائے جاتے ہیں، ان آثار کا مصدر جس چیز سے ہو رہا ہے، یہ اگر مقصود ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلوار بعینہٖ لوہا اور عین لوہا ہے، اور اگر یہ نہیں بلکہ جن امور کی وجہ سے تلوار اور چھری میں امتیاز پیدا ہو رہا ہے، تلوار کے لفظ سے اگر تمہاری مراد یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ جواب دیا جائے گا کہ تلوار بعینہٖ لوہا نہیں ہے، بلکہ لوہے کی

ہی شکلوں سے ممکن ہے، یعنے شے کا بالکنہ علم ہو، یا علم بکنہ الشی کی صورت ہو، باقی ان کے سوا شے
کے جاننے اور علم کی جو صورتیں ہیں یعنے علم بالوجہ یا بوجہ کے تو ان میں اس علم حصولی کی گنجائش
نہیں ہے کیونکہ بالوجہ والے علم میں ہو یا بوجہ الشی والا علم ہو، دونوں میں اس سے چارہ نہیں ہے
کہ شے کو وجہ کا معروض اور یہ کہ اس وجہ سے وہ موصوف ہے، اس کا خیال کیا جائے، ذرا مزید تفصیلی
موٹی بات ہے کہ (علم حصولی میں) جس صورت کو شے کے علم کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، یہ صورت شے
کی وجہ کی آئینہ داری کا کام کرتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب تک اس چیز کو جس کی اور وجہ
وجہ ہے، اس کو خود وجہ سے علیحدہ تصور کیا جائے گا، اس وقت تک اس صورت کی راہ سے شے
کے انکشاف کی شکل ہی کیا ہو سکتی ہے، بلکہ اس راہ کے ارباب تحقیق کا جو یہ فیصلہ ہے کہ شے کے علم
بالوجہ میں درحقیقت معلوم یعنے واقعی علم کا تعلق وجہ ہی سے ہوتا ہے، لیکن بایں لحاظ کہ وجہ جس شی کی
وجہ ہے، اس کے ساتھ اس وجہ کو اتحاد کا تعلق ہے۔

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمہ کو پیش نظر کیے ہوئے اس نتیجہ تک پہونچنا ناگزیر ہے کہ لاہوت کی
خاص ذات کا جو مرتبہ ہے، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ناممکن ہے، یعنے اس کا علم علم حصولی
کی شکل کے ساتھ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ لاہوت کا یہ مرتبہ چونکہ محض بسیط شے اور بسیط کا وہ علم
جسے علم بالکنہ کہتے ہیں، ناممکن ہے، اسی طرح جس علم کو علم بکنہ الشی کہتے ہیں اس کی بھی یہاں گنجائش
اس لئے پیدا نہیں ہوتی کہ لاہوت کی کنہ کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے، کیونکہ لاہوت کا کنہ تو
بجنسہ اس کی ذات ہی ہے، اس لئے کہ لاہوت کی کوئی ماہیت تو ہے نہیں، اب ظاہر ہے کہ
لاہوت کی ذات کا کسی ظرف میں حصول ہو، اس کے تو کوئی معنے ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ ساری
کائنات اور اشیاء کا ظرف تو گویا خود لاہوت ہوتا ہے۔

پس اس کے سوا اور کوئی دوسری صورت لاہوت کے علم کی جو ہو نہیں سکتی یعنے علم حضوری
کے سوا لاہوت کو علم کے کسی اور طریقے سے اگر کوئی جاننا چاہے تو جان نہیں سکتا۔

اے پروردگار! ہماری لغزشوں سے درگذر فرما! اور کمزوریوں کو نظر انداز فرما! ہمیں
سوجھ بوجھ عطا فرما! اور سیدھی راہ کی طرف ہماری راہنمائی کر، آپ ہی بہت بڑے
دینے والے اور سخاوت کرنے والے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) [illegible]

اشارہ دوم

اس اشارے میں تجلیات کے مسئلہ پر بحث کی جائے گی چند لمعات پر یہ اشارہ بھی مشتمل ہے ۔

عبقہ (۱)

اس عبقہ میں تجلیات کے عام احکام کی تفصیل کی جائے گی

تحلیل اور محاکاۃ کی نسبتیں باہم اشیاء عالم میں جو نسبتیں پائی جاتی ہیں وہ اتنی زیادہ ہیں کہ سوائے خدائے علام الغیوب کے ان نسبتوں کا شمار کرنا کسی دوسرے سے ناممکن ہے، مثلاً محاذاۃ کی نسبت، مساوات کی نسبت، مشابہت کی نسبت، مماثلت کی نسبت، اسی طرح دو چیزوں کے درمیان کبھی ایجاد کی نسبت کبھی خلق کی نسبت کبھی ظہور کی نسبت پائی جاتی ہے، الغرض یوں ہی بے شمار نسبتیں ہیں۔

منجملہ ان ہی نسبتوں کے اگر کامل تلاش و جستجو سے تم کام لوگے تو ایک اور نسبت بھی نظر آئے گی جس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے ان میں سے ایک چیز تو اس نسبت میں ایسی نظر آئے گی کہ اس کی طرف واقعۃً صرف آثار منسوب ہو سکتے ہیں لیکن مبادی کا انتساب اس کی طرف مجازی ہی طور پر ممکن ہے، یعنے واقع میں مبادی سے وہ متصف نہیں ہو سکتی، اسی طرح دوسری چیز اس نسبت کے سلسلہ میں ایسی ہوگی جس کی طرف مبادی کا انتساب تو واقع کے رو سے صحیح ہوگا لیکن آثار کا انتساب اس کی طرف صرف مجازی

ے دو چیزوں کا باہم ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہونا اسی نسبت کو محاذاۃ کہتے ہیں، دو چیزوں کا مقداراً برابر ہونا مساوات کہتے ہیں، مشابہت، مماثلت کے الفاظ عام ہیں، ایجاد کے معنے کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا [illegible] پیدا کرنا، کسی چیز سے کسی چیز کو پیدا کرنا خلق کی نسبت ہے، ظہور کی تعریف مصنف خود بیان کریں گے۔

بہر حال یہ کیفیت تو واسطہ فی الثبوت والی نسبت کی ہے، بخلاف اس نسبت کے جسے ہم اس وقت پیش کر رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے کسی ایک اندر مبدء کا تحقق اس امر کے لئے کافی ہوتا ہے کہ دوسری کی طرف اس مبدء کے آثار کو منسوب کر دیا جائے، یعنی ان آثار کے انتساب کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس دوسری چیز میں بھی مبدء قیام پذیر ہو۔ بلکہ یہ نسبت جو اس وقت میرے پیش نظر ہے، اگر بنظر تحقیق دیکھا جائے، تو اس کی خصوصیت یہ معلوم ہوگی کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں ایک کی کیفیت تو یہ ہوتی ہے کہ مبادی کا اگر خیال کیا جائے تو اس کی حیثیت اس واسطہ کی ہو جاتی ہے جو واسطہ فی العروض میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنی واسطہ ہی درحقیقت مبدء سے موصوف ہوتا ہے، جیسے کشتی والی مثال کی صورت ہے، اور آثار کا جب خیال کیا جائے تو دوسری چیز اس واسطہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، جو واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنی جس میں ذو الواسطہ ہی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور واسطہ نہیں موصوف ہوتا، جیسے رنگریز والی مثال میں واسطہ یعنی رنگریز نہیں بلکہ ذو الواسطہ کپڑا ہی رنگ سے موصوف ہوتا ہے۔

اگرچہ ارباب فکر و نظر نے اشیاء کی باہمی نسبتوں کو جمع کرتے ہوئے اس نسبت کا ذکر نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری نسبتوں میں اور اس نسبت میں جو فرق ہے، اس کو ظاہر کرتے ہوئے اس کو ایک مستقل نسبت کی حیثیت ان لوگوں نے عطا کی ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں کی کسی غرض کا اس نسبت سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن باوجود اس کے یہ واقعہ ہے کہ بے شمار مقامات میں اس نسبت کے وجود کا انھوں نے اقرار بھی کیا ہے، مثلاً نفس انسانی میں جو قوتیں پائی جاتی ہیں ان قوتوں میں اور خود نفس میں آخر جو تعلق اور نسبت پائی جاتی ہے، اسی پر غور کرو، مثلاً نفس کی قوتوں میں ایک قوت علم کی بھی ہے، اب دیکھو! کہ علم حصولی یعنی شئے کا عالم ہونا کیا یہ صفت نفس کے

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) لیکن درحقیقت متحرک یہاں کشتی ہی ہوتی ہے، کشتی نشین تو کشتی میں بحالت سکون بیٹھا رہتا ہے۔ اسی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں۔ اور واسطہ کی پہلی دونوں قسموں کا واسطہ فی الثبوت نام ہے۔ ۱۲ ۔ واسطہ کے مختلف اقسام ہوں ان کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر اس عبارت کو سمجھنا چاہئے کہ واسطہ فی الثبوت کے متعلق کہا گیا تھا کہ صفت یعنی مبدء محمول [illegible] سے درحقیقت کپڑا متصف ہوتا ہے، یہی مطلب ہے کہ ذو الواسطہ ہی متحقق ہوتا ہے، پھر کبھی واسطہ میں بھی مبدء کا قیام ہوتا ہے کبھی نہیں۔ رنگ ریز والی مثال میں مبدء کا قیام واسطہ میں نہیں ہوتا لیکن ہاتھ کی حرکت کا واسطہ انگلی کی حرکت کو کہتے ہیں، اس میں مبدء حرکت کا قیام پہلے ہاتھ میں ہو کر ہوتا ہے، تب انگلی میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے۔

وان ساری نسبتوں کا یہی حال ہے[1]۔ بہرحال اس نسبت کا نام میں "ظلال" رکھتا ہوں۔

اسی طرح پوری توجہ سے کام لے کر جستجو کرو گے تو یہاں تمہیں ایک اور نسبت کا سراغ بھی مل سکتا ہے' یعنی جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جائے گی' انہیں نظر آئے گا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی کنہ پر دلالت کرتی ہے' یا کنہ ذات اور اصل حقیقت پر نہیں تو جو چیزیں کنہ ذات ہونے کے حکم میں ہوں یا لفظ دیگر یوں کہ اس کی کنہ ذات کے ساتھ خصوصیت جو چیزیں رکھتی ہوں یعنی کنہ ذات کے لئے سرمایۂ امتیاز ہوں' ان پر ضرور دلالت کرتی ہوئی نظر آئے گی۔

میرا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ سوال کر دو کہ کیا ہے' تو اس سوال کے جواب میں جو کچھ کہا جاتا ہے' کنہ ذات سے اس وقت میری یہی مراد ہے' مثلاً حق تعالیٰ کے لئے لزوم عظمت وجلال وجمال لگاو وغیرہ ہونے کے صفات کا جو حال ہے' یا آفتاب کے لئے یہ بات کہ چمک چمکانا اس کی خاص صفت ہے' یا انسان کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ وہ کیا ہے' اور جواب میں اس کے رنگ وروغن شکل وشمائل وضع قطع وغیرہ کا ذکر کیا جاتا ہے' کنہ کے لفظ سے میرا اشارہ ان ہی باتوں کی طرف ہے' اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ دونوں چیزوں میں سے ایک دوسرے پر دلالت کرتی ہے' تو دلالت کے لفظ سے میری غرض یہ ہے کہ ایک کے علم کے ساتھ ہی دوسری کی طرف بغیر کسی مزید غور وفکر کے ذہن منتقل ہو جائے' مثلاً کسی خیالی صورت سے سونے والے کا ذہن کسی خاص شخص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے' اور نیند کی اس حالت میں وہ یقین کرتا ہے کہ جسے وہ دیکھ رہا ہے یہ فلاں شخص ہے' حالانکہ اس سونے والے نے نہ کبھی اس شخص کو دیکھا تھا' اور نہ کسی سے سنا تھا کہ اس کی شکل وصورت کیسی ہے' بلکہ بسا اوقات بیداری کی حالت میں جب اس شخص کو دیکھتا ہے' تو خواب والی صورت سے اس کی صورت مختلف معلوم ہوتی ہے' مگر باوجود ان تمام باتوں کے خواب والی خیالی صورت کو دیکھ کر وہ یقین کرتا ہے' کہ میں فلاں شخص کو دیکھ رہا ہوں۔

---

[1] یعنی صفت اور صفت کے آثار کے متعلق مصنف نے کہا تھا کہ ان میں نسبت کو اگر پیش کر دیں تو یہاں بھی صفت کا لحاظ کر کے گا تو معلوم ہوگا کہ واسطے یہاں صفت سے موصوف تک اور آثار کا خیال کرو گے تو معلوم ہو گا کہ واسطہ کی طرح حقیقت اس کے آثار خصوصیت نفس ادراکی میں جو یہی صورت کا قیام ہے تھا اور اس کے آثار یعنی علم نفس کی طرف منسوب تھے' آئینہ اور آفتاب میں جو صورت کا قیام آئینہ میں اور آئینہ کو یعنی روشن کرنے کا آفتاب آفتاب کی طرف پھرتا ہے' اسی طرح ملک کے ملوک میں جو یعنی خریدا ہوا کوئی چیز ہاں مالک ہوا اس کا تعلق ملوک سے ہے جیسے بیچ میں ہوتا ہے یعنی مالک ہونے کا انتساب مالک کی طرف ہے' اسی طرح دلیل اور مدلول میں' یعنی مدلول سب کا حال یہی ہے کہ جس میں صورت اور صفت قائم ہو رہی ہے ان کی طرف منسوب نہیں بلکہ انتساب کسی کی طرف ہو رہا ہے' اس لئے صورت اور صفت کا قیام "ظل"

خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء عالم کی دوسری نسبتوں کے ساتھ ایک نسبت یہ بھی ہے اگرچہ لوگوں نے اس نسبت کی طرف بھی توجہ نہیں کی جیسے پہلی نسبت کے ساتھ بے رخی برتی گئی یہی حال اس کا بھی ہے۔ حالانکہ شاید ہی کوئی ہو جو اس نسبت کے وجود کا انکار کر سکتا ہے۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کی جو عقلی اور خیالی صورت ہوتی ہے، یا اسی کی صورت صیقل دار اجسام مثلاً شیشے وغیرہ میں جو معلوم ہوتی ہے یا اس کی تصویر سطح اجسام پر اتاری جاتی ہے، یا لکڑی پتھر وغیرہ میں انسانی مورتی بنائی جاتی ہے۔ ان صورتوں میں اور اس شخص میں جس کی یہ صورتیں ہوتی ہیں خود کوئی نسبت پائی جاتی ہے یا نہیں اور پائی جاتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، یا اس کے آثار و احکام کیا ہیں؟ (کیا ایک کو دیکھ کر دوسری کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے خصوصیات کو نمایاں نہیں کرتی) بلکہ علم بالکنہ اور علم بالوجہ میں، حدود محدود میں جو تعلق ہوتا ہے، یا علم بالوجہ میں وجہ میں اور ذوالوجہ میں جو جو نسبت پائی جاتی ہے، یا کسی لفظ کو کسی معنے کے لئے جب مقرر کر دیا جاتا ہے (اس وقت لفظ جو عنوان بنایا جاتا ہے اور اس ذات میں جس کے لئے یہ عنوان ہوتا ہے ان دونوں میں کیا تعلق ہوتا ہے) یا سارے قضایا کے متعلق جب یہ سوچا جائے کہ قضیہ کے مفہوم میں اور مصداق میں کیا تعلق ہے؟ اسی طرح لفظ میں اور معنی میں یا لفظ میں اور اسی لفظ کو جب لکھ کر لیا جاتا ہے تو اس وقت اس نقش میں اور لفظ میں جو نسبت پائی جاتی ہے کیا ان تمام حالات میں اس نسبت کی وہی خصوصیت جس کا میں نے ذکر کیا نہیں پائی جاتی یہی بات تو یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک کا تصور یا ایک کی طرف التفات و توجہ بعینہ دوسری کی توجہ و التفات بن جاتی ہو یعنی ہر ایک کے تصور کے لئے الگ الگ توجہ کی ضرورت نہ ہو بلکہ ایک ہی توجہ ایک سے گذر کر دوسری تک پہنچ جاتی ہو، جہاں دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت اور ایسا تعلق محسوس ہو رہا ہو اس کو ایک کلی ضابطہ سمجھنا چاہئے کہ وہاں یہی نسبت پائی جا رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا، اور جیسے پہلی نسبت کا اصطلاحی نام میں نے "تشاکل" رکھا تھا، اسی طرح اس دوسری نسبت کو میں "محاکاۃ" کے لفظ سے موسوم کرتا ہوں۔

عبقہ (۲)

"تشاکل" اور "محاکاۃ" کی ان دو نسبتوں کا ذکر گذشتہ بالا عبقہ میں کیا گیا ہے، اگر غور کیا جائے تو خود ان دونوں نسبتوں میں باہم عموم خصوص من وجہ والا مشہور تعلق نظر آئے گا جس کا مطلب یہی

ہوا کہ بعض صورتوں میں انفصال اور محاکات یہ دونوں نسبتیں جمع ہو جائیں گی، اور کسی مقام میں محاکات نہیں بلکہ صرف انفصال والی نسبت پائی جائے گی اور بعض صورتیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ وہاں انفصال والی نسبت نہ ہو اور صرف محاکات والی نسبت پائی جائے۔ ان کو مثالوں سے سمجھو مثلاً وکیل اور موکل والی مثال میں انفصال والی نسبت تو پائی جاتی ہے، یعنی وکیل کی ذات موکل کے سامنے منفصل ہوتی ہے، لیکن وکیل موکل میں محاکات والی ذات نہیں پائی جاتی، اسی طرح جو عالم میں جو صورتیں گھڑی جاتی ہیں، جیسے مورتیاں اور مجسمے بنائے جاتے ہیں، ان میں اور جن کی یہ مورتیں ہوتی ہیں ان دونوں میں بظاہر یہ کہ محاکات کی نسبت تو پائی جاتی ہے، لیکن انفصال والی نسبت یہاں مفقود ہے، لیکن علمی صورت جو عالم کے ذہن میں معلوم سے حاصل ہوتی ہے، اس علمی صورت میں اور معلوم میں محاکات و انفصال دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، یعنی علمی صورت معلوم کے سامنے منفصل بھی ہوتی ہے، اور معلوم کی محاکات یا نقل اتارنے کا کام بھی انجام دیتی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ کسی شے (جیسے جس کی نقل اور محاکات کی گئی ہو) کے کمال اور تمام عنوان بننے کی حیثیت وہی چیز رکھتی ہے جس میں محاکات اور انفصال دونوں نسبتیں پائی گئی ہوں اور تجلی کا اثر بھی یہی ہے، یعنی جہاں انفصال و محاکات دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں اسی میں اس کی صلاحیت ہے کہ کسی تجلی کا مظہر اس کو بنایا جائے، پھر اگر وہ جو تجلی کرنا چاہتا ہو، یہ کرے کہ اسی چیز کو جو محاکات اور انفصال دونوں نسبتوں کے پائے جانے کی وجہ سے کسی شے کی عنوان بن چکی ہوئی ہو، اس کو درمیان سے گویا ساقط کر دے یعنی اس کی کوئی استقلالی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ تجلی کرنے والی ذات اس کو اپنی ذات کا عنوان بنائے اور یہ کہ تجلی کرنے والے کو کوئی جاننا چاہے تو اسی اس معرفت کا ذریعہ بھی اسی کو مقرر کرے، گویا جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کر رہا ہو، اور خود یہ تجلی کرنے والا، ان دونوں کے درمیان اس چیز کی حیثیت صرف واسطہ اور ذریعہ کی رہ جائے یعنی تجلی کرنے والا اپنے آپ کو بتانے کے لئے وہ اپنی ذات کی طرف دلالت دینے کے لئے، نیز جس کے لئے وہ تجلی کرنا چاہتا ہے اس کی تکمیل کے لئے واسطہ اور ذریعہ اسی چیز کو بنائے، اور اپنے احکام الٰہیہ کے مقصد کا اپنی خوشی و ناخوشی کے اظہار کا اور اس بات کا کہ کون اس کا مقبول ہے اور کسے اس نے مردود ٹھہرایا ہے، اس کے بتانے کا الغرض اپنی ذات سے مانوس کرنے کا، اپنے سامنے سے مجرم کرنے کا، اپنے قرب کا، اپنے عہد کا، اپنے ٹھہرنے کا، اور اپنے آپ کو متعین و مستور کرنے کا ان ساری باتوں کا آلہ کار اسی عنوان کو اگر مقرر کرے، تو اس وقت اس تجلی کو "تجلی اصلی" کے

نام سے موسوم کرتے ہیں، اور یہی چیز تجلی کی صورت ہے، جیسے اظلال اور محاکاۃ دونوں نسبتوں کی جامع ہو جانے کی وجہ سے تجلی کے لیے آلہ ہونے کی حیثیت وہ رکھتی تھی اسی طرح جب تجلی کے مذکورۂ بالا مقاصد کا ذریعہ بالفعل اس کو بنا لیا گیا تو اس کا یہ کام تجلی کی صورت بن جائے گی پس جب تک اس شے میں جس سے تجلی کرنے والا مذکورۂ بالا استعمالات لے رہا ہو کام لینے کی یہ حیثیت باقی ہے گی اس وقت تک اس کو تجلی بالفعل کہتے رہیں گے۔

لیکن تجلی کرنے والا ان سے جب ان استعمالات کا لینا ترک کر دے تو ایسی صورت میں اب یہ چیز اپنے تجلی مقام کی صرف مظہر اتم قرار پائے گی اور سمجھا جائے گا کہ تجلی کرنے والے کے افراد میں سے ایک فرد وہ بھی ہے چونکہ اس حاصل نہیں اب اس کی حیثیت تجلی کے آلہ کی ہوگی اسی لئے اس کو تجلی بالقوۃ بھی کہتے ہیں۔

بہرحال مذکورۂ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ تجلی کی جو صورت ہے یہ اس شے کے لحاظ سے جو تجلی کرتی ہے، کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کی اپنی استقلالی حیثیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے، اس کی طرف جب اشارہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس کی طرف نہیں بلکہ درحقیقت یہ اشارہ اس ذات کی طرف ہوتا ہے، جو اس صورت سے تجلی کرنا چاہتی ہے جیسے اشارہ کیا تو جاتا ہے دونوں کی طرف لیکن مقصود اس اشارے سے تجلی کرنے والے کی ذات ہی ہوتی ہے گویا الغرض یہ اشارہ تجلی کی اس صورت کی طرف بھی ہو جاتا ہے۔

آخر ان مواقع اور مقامات پر تم غور کرو جن میں "عقد وضع" سے کام لیا جاتا ہے جیسے کسی چیز کو سمجھانے کے لئے لوگ اصطلاحات جو مقرر کر لیتے ہیں مثلاً معانی کے لئے الفاظ یا الفاظ کے لئے کتابی حروف، مسافت کے لئے میل وغیرہ وغیرہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن چیزوں کو عنوان کی حیثیت عطا کی جاتی ہے ان میں اور جن کے لئے یہ عنوان بنائے جاتے ہیں دونوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق رہتا ہے کہ عنوان اور معنون کی طرف الگ الگ توجہ کی ضرورت ڈالی جائے؟ حقیقت تو یہی ہے کہ آدمی کا ذہن ایسی حالت میں الگ الگ توجہ کی صلاحیت ہی کھو بیٹھتا ہے بلکہ ایک ہی توجہ ہوتی ہے جو عنوان سے گزر کر اس ذات تک پہونچ جاتی ہے جس کے لئے ان عنوان کو عنوان مقرر کرتے ہیں، عنوان اور معنون مثلاً چار کے لفظ کو اس عدد کے لیے جو چار اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے مقرر کرتے ہیں، ایسی حالت میں اگر عنوان اور ذات میں مغائرت کا تعلق پیدا کیا جائے مثلاً کہا جائے کہ چار کا لفظ چار کے عدد کے لئے ثابت ہے یا ثابت نہیں ہے تو ٹھیک سی حالت میں

جب عنوان عنوان بنا ہوا ہو، اس قسم کے حکم کو ناممکن قرار دیا گیا ہے، البتہ مرکب تقییدی کی شکل اس سے بن سکتی ہے، لیکن خبری مرکب تیار نہیں ہو سکتا۔

بہرحال تجلّی ٹھیک اس وقت جب وہ تجلّی ہونے کی حیثیت سے تجلّی بننے کا کام کرتی رہتی ہے، اس کا واقعی حال کیا ہوتا ہے، اس کو تم سمجھنا چاہتے ہو تو اس کی ایک بہترین مثال یہ ہے کہ تم اس گفتگو کرنے والے شخص پر غور کرو، جو تجسم کی لفظی خوبیوں کی پابندیوں سے آزاد ہو کر صرف اپنے مدعا کو مخاطب اور سننے والے تک پہنچانا چاہ رہا ہو، مثلاً گفتگو کرنے والا اپنے مخاطب پر کسی وجہ سے مجبور ہا ہو، اور ایسی حالت میں کبھی اسے گالیاں دے رہا ہو کبھی برا بھلا کہہ رہا ہو، کبھی چیخ چیخ کر اپنے غصے کا اظہار کر رہا ہو، اور کبھی لعنت و ملامت کرنے لگتا ہو،

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بولنے والے کی توجہ الفاظ کی طرف قطعاً نہیں ہوتی، بلکہ شاید الفاظ کا شعور بھی اس کے ذہن میں اس وقت موجود نہیں ہوتا، تو ان حالات میں بولنے والے کی زبان جو لڑکھڑاتی ہے، اور اس موقع پر لفظی تنزلات، یا فصیح و بلیغ گفتگو کرنے کا کوئی لحاظ بھی کرے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، یا جس زبان سے وہ پورے طور پر آشنا نہیں ہے اس زبان میں ان حالات میں وہ گفتگو ہی نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی ساری توجہ الفاظ سے ہٹی ہوتی ہے، الفاظ کی حیثیت گویا اس وقت ان تیروں کی ہوتی ہے، جنھیں زبان کی کمان سے بولنے والا مسلسل برسا رہتا ہے۔

یوں اپنے غصہ کی کیفیت کو قلب سے منتقل کر کے زبان تک پہنچاتا ہے، اور جو حال اسی کی اس گفتگو میں بولنے والے کی ہوتی ہے، ٹھیک اسی قسم کی کیفیت سننے والے پر بھی طاری رہتی ہے یعنی الفاظ سے بحیثیت الفاظ ہونے کے اس کی توجہ بھی ہٹ جاتی ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان معانی سے متاثر ہو رہا ہے، جو الفاظ کے تھیلے سے اس وقت باہر نکل رہے ہیں، گویا کہا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ غصہ کی کیفیت براہ راست بولنے والے کے اندر سے نکل نکل کر سننے والے کے اندر اس وقت منتقل ہوتی رہتی ہے، اور یہ حالت کچھ غصہ ہی کی گفتگو کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ محبت عشق دشمنی وغیرہ کی گفتگوؤں کا بھی یہی حال ہے۔

گویا سمجھو کہ ان مواقع میں الفاظ معانی کی تجلی کی، اور زبان قلب کی تجلی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ تجلی جس وقت تجلی کی حیثیت سے تجلی کے اغراض کی تکمیل کرتی رہتی ہے، اس وقت اگر تجلی کی استقلالی حیثیت سے تصور پیدا اس بات کا

۱؎ الفاظ و زبان جسمانی وصفین کی تجلی ہیں

تجلی مجسل ہے اور جو اس تجلی کی راہ سے جلوہ فرمائی کر رہا ہے، اس کی ذات تجلی سے الگ ہے) اگر ان امور کے تصور پر آپ کو قدرت ہو تو یقین کرنا چاہیے کہ تجلی کا جو اصلی مطلب ہے اس سے بھی یہ بے گانہ ہے۔

عقدہ (۳)

تجلی اور "مظاہر" میں جو فرق ہے، اس عقدہ سے اس کی تفصیل مقصود ہے۔

شے کے ظہور کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں اسی لئے شے کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلی بھی ہے، لیکن تمام مظاہر کے مقابلہ میں تجلی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ جو ذات تجلی کی راہ سے تجلی کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے احکام کی اطاعت لوگوں پر واجب ہو تو ان ہی احکام میں تجلی کی اطاعت بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ جیسے تجلی مطاع ہوتی ہے، اور جو حکم تجلی سے صادر ہو اس کی تعمیل واجب ہوتی ہے، تجلی کے سوا یہ امتیاز شے کے کسی دوسرے مظہر کو میسر نہیں ہے، خواہ مظہر ہونے میں وہ جتنا بھی کامل اور تام ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ مظاہر کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہو سکتی ہے کہ جس ذات کے وہ مظاہر ہیں اس کے وہ عنوان ہوں، اور اس کے بعض صفات کی نمائش ان مظاہر سے ہوتی ہو، اور بعض افعال کا ظہور ان سے ہو، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ اطاعت اور فرماں برداری کے معنی تو یہی ہیں کہ جس کی اطاعت اختیار کی گئی ہو، اس کے احکام اور فرامین کی تعمیل کی جائے، اور جو حکم وہ دے اس میں حکم دینے والے کے ساتھ موافقت کی راہ اختیار کی جائے، باقی کسی کے فعل کو دیکھ کر اسی کے مطابق فعل کرنا، یا کسی کے صفات کو دیکھ کر اسی قسم کے صفات کو اپنے اندر پیدا کرنا، اس کا نام اطاعت اور فرماں برداری نہیں ہے۔

آخر تم خود سوچو کہ بادشاہ کے صفات اور خصوصیات کو دیکھ کر ان ہی خصوصیات اور صفات کو جو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے مثلاً شاہی تاج سر پر رکھے، تخت پر بیٹھے تو ایسا آدمی کیا اس کا مستحق ہے کہ اسے مطیع اور فرماں بردار قرار دیا جائے، بلکہ یقیناً یہ نافرمان ٹھہرایا جائے گا، اور قتل کئے جانے کا مستحق سمجھا جائے گا۔

مذکورہ بالا اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ "تجلی" کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ تجلی کرنے والے کی ذات کی معرفت "تجلی" کی راہ سے واجب قرار پائی ہے، اور یہ کہ تجلی کے ذریعہ سے تجلی کرنے والا جن احکام کو

صادر کرے ان احکام کی تعمیل ضروری ہو جاتی ہے۔

لیکن تجلی کے سوا اور مظاہر کی جتنی شکلیں ہیں ان میں بعض مظاہر تو ایسے ہیں کہ ان سے ظاہر ہونے والی ذات کی نہ تو معرفت ہی بذریعہ ان مظاہر کے واجب ہوتی ہے، اور نہ ان احکام کی تعمیل ہی ضروری ہوتی ہے جو ان مظاہر کی راہ سے حاصل ہو رہے ہوں، اسی طرح ان مظاہر کی راہ سے اگر کسی بات کی مخالفت ظاہر ہو تو اس کا ماننا بھی غیر ضروری ہوتا ہے۔

تجلی کی راہ سے جو احکام (حق تعالیٰ) کے ظاہر ہوئے ہیں یا جن امور سے سکوت اختیار کیا گیا ہے (حق تعالیٰ کی ذات و صفات) کے کمالی مظاہر میں اکثر چیزوں کا یہی حال ہے کہ ان میں کوئی بات نہ تو تجلی والے احکام کے منافی ہے، اور نہ کوئی ایسی بات ان میں پائی جاتی ہے، جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ جو چیز تجلی والی راہ میں مخفی رکھی گئی تھی اس کا ان سے اظہار ہو رہا ہے بہر حال اکثر مظاہر کا یہی حال ہے، اسی لئے ان کا شمار ان مظاہر کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن کی اطاعت غیر ضروری ہے۔"

لیکن ان ہی کے متوازی مظاہر کی ایک قسم وہ بھی ہے کہ جو باتیں ان سے ظاہر ہو سکتی ہیں ان کی اطاعت صرف یہی نہیں کہ غیر ضروری ہے بلکہ حرام ہے۔ لیکن تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ان کو ذریعہ بنایا جائے اس سے بھی منع نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حال ان مظاہر کا ہے جن سے (حق تعالیٰ کے صفات کاملہ کی نمائش تو بہ کمال ہو رہی ہو لیکن اس کے ساتھ ایسے افعال بھی ان سے ظاہر ہوتے ہوں، جو ان احکام اور اوامر کے مخالف اور منافی ہیں جن کا اظہار تجلی والی راہ سے خود حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، اور مظاہر کی تیسری قسم وہ ہے جس کو تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ذریعہ اور واسطہ بنانا بھی ناجائز ہے، یعنی تجلی کرنے والی ذات کا عنوان ان مظاہر کو بنایا جائے اس سے عوام کو روکا گیا ہے، باقی خاص برگزیدہ اور چیدہ نفوس طیبہ کو جو اس کی اجازت دی گئی ہے، تو چھوڑیے دائرۂ بحث سے یہ مسئلہ خارج ہے، مثلاً تجلی کی راہ میں جس چیز کو مخفی رکھا گیا ہو، اس کا اظہار ان مظاہر سے اگر ہو، تو اس اظہار کو علم کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے امور جنہیں تجلی کی راہ میں مخفی رکھا گیا ہے عموماً ایسی باتیں ہیں جن کا ذات حق کے لئے کمال ہونا ہر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آ سکتا بلکہ عوام کے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ بجائے کمال کے اس کو نقص نہ سمجھ بیٹھیں، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔

فرض کرو کہ ایک بادشاہ ہے، بڑے ہی جاہ و جلال والا، ہر کس و ناکس کی رسائی اس کے

صاف تک نا ممکن ہے۔ وہی بادشاہ ٹھیک اس مقام کے سامنے جہاں وہ بیٹھا ہوا ایک بڑا آئینہ نصب کراتا ہے۔ آئینہ ایسے مقام پر نصب کیا گیا ہے کہ ہر خاص و عام کی نگاہ اس پر ہو سکتی ہے۔ اب فرض کرو کہ بادشاہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھا اور اس کی صورت اس آئینہ میں نمایاں ہوئی یعنی ہو بہو بادشاہ کی صورت اس آئینے میں جھلکنے لگی بادشاہ نے اس کے بعد یہ اعلان کرایا کہ میری رعایا کو چاہئے کہ فلاں فلاں وقت اس آئینہ کے اردگرد جمع ہوا کریں، اور جو حکم ایسی حالت میں بذریعہ آئینہ ان کو دیا جائے اس کی تعمیل اپنے لئے واجب قرار دیں، اسی طرح جن باتوں سے روکا جائے ان سے رکے رہیں اس اعلان کے بعد بادشاہ تاج شاہی پہن کر تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے، اور اپنے خزانچی کو حکم دیتا ہے کہ اس آئینہ کے پاس جا کر کھڑا ہو جائے۔ جیسے آئینہ میں جو صورت بادشاہ کی نظر آتی ہے اس صورت کے آگے خزانچی کو کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا ہے کہ آئینہ والی صورت جسے جو کچھ دینے کا حکم دے، یا خلعت سے سرفرازی کا ارشاد کرے خزانچی اس کی تعمیل کرے، اسی طرح جلادوں کو بھی بادشاہ نے حکم دیا کہ آئینہ والی صورت کے سامنے کھڑے ہو جائیں۔ تازیانہ برداروں کو بھی یہی حکم دیا گیا اور یہ کہ جس کے قتل کا یا سزا دینے تازیانہ کا اشارہ اس آئینہ والی صورت سے ملے فوراً اس حکم کو بجا لایا جائے۔

بادشاہ نے یوں ہی اپنے مصاحبوں اور خوشی والوں کو بھی اسی کا حکم دیا کہ آئینہ کی صورت کے سامنے اسی طرح دست بستہ باادب کھڑے ہو جائیں، جیسے خود ہمارے سامنے کھڑے رہتے ہیں پھر اس کے بعد دیکھیں آئینہ والی صورت جسے قریب ہونے کا حکم دے اسے قریب کریں اور جسے دور رہنے کا حکم دے اسے دور رکھیں۔

اس انتظام کے بعد مذکورہ بالا تمام لوگ، اس آئینہ والی صورت کے سامنے فرش بچھا کے سب جمع ہو گئے سب کے سر جھکے ہوئے ہیں، اور ہر ایک اپنے اپنے ہاتھ باندھے کھڑا انتظار کر رہا ہے، اور جو کچھ اس آئینہ والی صورت کی طرف سے حکم صادر ہو، اس کی تعمیل کے لئے ہر ایک تیار ہے، اور یہاں اس آئینہ والی صورت کے سامنے رعایا کے اعلیٰ و ادنیٰ مطیع و غیر مطیع نیک و بد سب اکٹھے ہو گئے اور بادشاہ اس کے بعد کسی کی گردن اڑانے کا حکم دیتا ہے کسی پر تازیانہ لگانے کا اشارہ کرتا ہے کسی کو انعام عطا کرنے کا کسی کو قریب لانے کا، کسی کو دور رکھنے کا، غرض اسی قسم کے احکام صادر کر رہا ہے۔

پس اس مثال میں غور کرو کہ آئینہ میں جو صورت نظر آتی ہے یہی اس بادشاہ کی تجلی ہے، ظاہر ہے کہ رعایا کے ہر فرد پر واجب ہے کہ بادشاہ کو اسی صورت کی راہ سے پہچانتے رہیں باتیں اور جو خصوصیتیں

اس صورت میں نظر آ رہی ہیں، ان کو بادشاہ کی طرف منسوب کرے، یعنی یقین کرے کہ بادشاہ وہی ہے جو شاہی تاج پہنے رہتا ہے، تخت پر بیٹھتا ہے، لطف و کرم والا، قہر و جلال والا، جمال و کمال والا ہے، اور جیسے آئینہ کی اس صورت سے بادشاہ کی معرفت رعایا پر واجب ہوتی ہے، اسی طرح جن احکام کا مطالبہ بادشاہ آئینہ والی اس صورت کے واسطے سے کرے، ان کی اطاعت بھی رعایا پر واجب ہوگی، جو احکام کی تعمیل کرے گا، وہی مطیع اور فرماں بردار قرار پائے گا، اور جو ان سے اعراض کرے گا، وہی نافرمان، عاصی و سرکش شمار کیا جائے گا۔

پس تجلی سے جو میرا مطلب ہے، امید ہے کہ اس مثال سے سمجھ گئے ہو، باقی تجلی کے سوا جو دوسرے مظاہر ہوتے ہیں ان سے میری کیا مراد ہے، تو مثال اس کی یوں سمجھو کہ بادشاہ نے خود آئینہ کو رکھوا کر جو صورت اس میں نظر آئے، اس کی تعمیل کا حکم دیا ہو، لیکن اتفاقاً چند تختے اس مقام پر جہاں بادشاہ نے قصداً آئینہ کو رکھوایا تھا، اور ان آئینوں میں بادشاہ کی صورت نظر آ رہی ہو، تو بلاشبہ ان تینوں میں نظر آنے والی صورت بادشاہ ہی کی صورت ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت کو اپنی ذات کا عنوان بادشاہ نے مقرر نہیں کیا ہے، اور نہ اپنے احکام و فرامین کی تعمیل کا واسطہ آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کو اس نے بنایا ہے، نہ اپنی خوشی و ناخوشی رضامندی و عدم رضامندی کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کی جو باتیں پہلی شکل میں آئینہ کے اندر نظر آنے والی صورت کے ساتھ وابستہ کی گئی تھیں، ان باتوں کا تعلق اس صورت کے ساتھ بادشاہ نے قائم نہیں کیا ہے۔

یہی مقام در حقیقت تمہارے غور و تامل کا محتاج ہے، یعنی بادشاہ نے جس صورت کو اپنی ذات کی تجلی قرار دی ہے، اس صورت میں اور جسے تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے اس کو سمجھو، بادشاہ کی ذات کی حکایت اور نقل اتارنے میں ظاہر ہے کہ دونوں صورتیں برابر ہیں یقیناً ہر حال میں دونوں بادشاہ ہی کی صورتیں ہیں، لیکن جس صورت کو تجلی کی حیثیت عطا کی گئی ہے، وہ اس صورت سے کس قدر ممتاز ہے، جس کو تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ تجلی والی صورت سے جو حکم بھی صادر ہوگا، جس بات کا مطالبہ پیش ہوگا، جس چیز کی ممانعت اس سے ظاہر ہوگی اس کی تعمیل قطعاً واجب ہوگی، الغرض ہر حرکت میں اس کی اقتدا ضروری ہوگی، اور بادشاہ کی حرکت و جنبش کا اظہار اس صورت سے ہوگا، واجب ہوگا کہ اس کی پیروی کی جائے آخر تم خود سوچو کہ آئینہ والی صورت سے اگر ایسی حرکت ظاہر ہو جو مارنے کی حرکت جیسی ہو تو اس کا

کھلا ہوا مطلب کیا یہی نہیں ہوگا کہ تازیانہ برداروں کو بادشاہ مارنے کا حکم دے رہا ہے یا قتل کی
حرکت صورت سے جب ظاہر ہوگی تو یقیناً یہی سمجھا جائے گا کہ جلاد کو قتل کا حکم بادشاہ دے رہا ہے
لیکن تجلی کے سوا آئینوں میں بادشاہ کی جو صورتیں نظر آرہی تھیں کیا ان کے حرکات کی قسمیں یہی نہ ہوں گی
ظاہر ہے کہ یہ قطعاً غلط بات ہوگی بلکہ ان صورتوں کے بعض حرکات تو ایسے ہوں گے
جن کی اقتداء اور پیروی قطعاً ناجائز ہوگی، مثلاً آئینہ میں نظر آئے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں کوئی جوتی
اٹھا رہا ہے یا کوڑا ہے، اور اپنے بیٹے کی طرف اس کو اٹھائے ہوئے ہے، اور یہ حرکت بادشاہ اپنے
لڑکے کی تربیت اور ادب آموزی کے لئے اختیار کر رہا ہو کیا ایسی صورت میں کسی کے لئے جائز ہوگا کہ
بادشاہ کے لڑکے کو کوڑے سے مارے یا اسے قتل کر دے، اور دعویٰ یہ پیش کرے کہ اس معاملہ میں تو
میں نے خود بادشاہ کے فعل کی پیروی کی ہے؟

بہرحال تو یہ ہے کہ دوسری شکل میں یعنی آئینہ والی صورتوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ان کے
متعلق یہ بات یعنی ان کو بادشاہ کی ذات کا عنوان قرار دینا یہ حرام اور ناجائز ہو جاتا ہے۔

مثلاً شہر کی کوتوالی والوں کے خدمات کا بادشاہ امتحان لینا چاہے اور اس کے لئے چوروں کا
بھیس اختیار کر کے اسی قسم کے حرکات کرے جو چور کرتے ہیں اور ان آئینوں میں بادشاہ کی یہی
شکل یعنی چوروں والی شکل اور ان حرکات چوروں کے ہوتے ہیں، ان کی نمائش ہونے لگے تو کیا
ایسی صورت میں آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کے متعلق یہ جائز ہوگا کہ اس کو بادشاہ کی ذات کا عنوان
بنایا جائے۔ اور اس صورت کو بادشاہ کی ذات و صفات کی معرفت کا ذریعہ اختیار کیا جائے؟
اور اگر بادشاہ کے اس بھید کا کوئی اعلان کردے، یعنی کہتا پھرے کہ وہ چور نہیں ہے بلکہ خود بادشاہ
سلامت ہیں جو راتوں میں چوروں کا بھیس بدل بدل کر گشت کرتے ہیں تو کیا ایسا آدمی امتحان کی جو
غرض ہے اس کو نقصان نہیں پہنچا رہا ہے، گو کسی کا جو فائدہ ہے، اس کو کیا وہ باطل نہیں کر رہا
ہے؟

تم کو چاہئے کہ انبیاء اور صلحاء کے متعلق جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ان کی وفات کا کام قدرت عزوجل کی
مظاہر وغیرہ جیسے ملک الموت سے جو لیتی ہے، یا ان لوگوں کو جیسے انبیاء اور صلحاء کو کبھی دکھ درد میں
جو مبتلا پایا جاتا ہے، ان امور کے متعلق یہ خیال کرو کہ ان کا تعلق مظاہر کے اسی سلسلہ سے ہے جس کی
اقتداء دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، دیکھئے ان باتوں کو دیکھ کر کوئی انبیاء اور صلحاء کے قتل کا یا ان کو
تکلیف پہنچانے کا ارادہ اس بنا پر کرے کہ جو اپنی مظاہر دوسرے مظاہر کے ذریعہ قدرت ان لوگوں کے

عبقہ (۴)

تجلی اپنے اندر دو پہلو رکھتی ہے، ایک پہلو تو اس کا وہ ہے، جسے ہم تجلی کا مادی پہلو کہہ سکتے ہیں، تجلی کا یہ ایک ایسا پہلو ہے کہ اس کی بنا پر ہم تجلی کو اس ذات کا غیر ٹھہرا سکتے ہیں جس کی یہ تجلی ہوتی ہے، یعنی کہہ سکتے ہیں کہ تجلی اور شے ہے اور متجلی اور ہے، اسی پہلو کی رو سے تجلی کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہو سکتا ہے کہ متجلی کے ساتھ تین امور کا تعلق ہے، ان ہی میں سے ایک چیز یہ تجلی بھی ہے۔ الغرض اس نقطۂ نظر سے تجلی اور متجلی میں غیریت کے تعلق کا خیال کیا جا سکتا ہے، لیکن اسی تجلی کا جو دوسرا پہلو ہے یعنی اس کا صوری پہلو، تجلی کا ایسا پہلو ہے کہ کسی قسم کے مستقل حکم کا اس کی طرف منسوب کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا یعنی نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بجنسہ متجلی ہے، یعنی دونوں میں عینیت کا تعلق ہے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے، وجہ جس کی یہ ہے کہ اس وقت تجلی اور متجلی کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا، وہی اشارہ بجنسہ دوسرے تک انتقالاً پہونچ جاتا ہے یعنی تجلی سے منتقل ہو کر وہی اشارہ متجلی تک پہونچ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ ھٰذا (یہ) کا لفظ بول کر کوئی "تجلی" کی طرف اشارہ کرنا چاہے، اور اس اشارے سے صرف تجلی کی ذات کو متعین کرنا چاہے تو اس کے لئے ناممکن ہوگا، اور ظاہر ہے کہ جب تک تجلی کو اشارے کے ذریعہ سے متعین نہ کیا جائے گا اس وقت تک یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے، کہ متجلی کا وہ (یعنی تجلی) عین ہے یا غیر۔

اس کو اس مثال سے آسانی سے سمجھ سکتے ہو، مثلاً یہ فقرہ عربی کا ہے "الابیض قائم" (گورا کھڑا ہے) اس کو بول کر بولنے والا الابیض (گورے) کے لفظ سے زید مراد لے، ظاہر ہے کہ الابیض (گورا) خود اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ زید کے عرضی (یعنی خارج از ذاتیات) صفات میں سے ایک صفت ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک لگایا جا سکتا ہے جب تک اس کو مستقل حیثیت سے تصور کیا جائے، لیکن اس جملہ کا جزء بننے کے بعد اس حکم کی گنجائش اس کے مفہوم میں قطعاً باقی نہیں رہتی، بلکہ یہی الابیض جسے اس جملہ کا جزء بنا لیا گیا ہے، اس کی حیثیت ایسی ہو گئی ہے کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ زید کے عرضی صفات میں ہے، اسی قسم کی بات ہو جائے گی کہ گویا خود زید کے متعلق کہیے کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

بہرحال اس تمہیدی گفتگو سے میری غرض یہ تھی کہ تم "تجلی" کے ان دونوں پہلوؤں کے باہمی فرق کو واضح کیا جائے۔

پس تم کو سمجھنا چاہیے کہ تجلی کرنے والا کسی خاص جگہ اور خاص وقت میں کسی خاص شکل میں جب تجلی کرتا ہے، تو تجلی کے مادی پہلو کے لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ چیز (یعنے تجلی) فلاں مکان اور فلاں وقت میں فلاں شکل کے ساتھ جو پائی جا رہی ہے، "وہ تجلی" (یعنے تجلی کرنے والے) کے متعلق نہیں ہے۔

لیکن اسی تجلی کو دوسرے پہلو سے اگر پیش نظر رکھا جائے یعنے صوری پہلو کے رو سے دیکھا جائے تو پھر جو کچھ کہا گیا اس کے کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، بلکہ صحیح تعبیر اس وقت واقعہ کی یہی ہوگی کہ متجلی (تجلی کرنے والے) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے، کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں وقت میں فلاں شکل کو اختیار کیا یا فلاں شکل میں وہ متشکل ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام نقاط نظر جو "تجلی" کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں ان میں سب سے ناقص اور ادنیٰ نقطہ نظر تجلی کا وہ پہلو ہے جس کا نام تجلی کا مادی پہلو رکھا گیا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس میں تجلی کو اس کی واقعی صورت سے قطعی طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، گویا اس کی جو صورت تھی، اسی سے اس کو محروم کر دیا گیا، اور صرف اس کے "مادے" کو پکڑ لیا گیا، ایسی حالت میں کیا سمجھنا چاہیے کہ تجلی کا جو فطری مقام اور اس کی ساخت کا جو فطری اقتضا ہے، اس سے گویا اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، اور ایک ایسی چیز کی طرف توجہ کی جاتی ہے جو چھپی ہوئی ہے، یعنے تجلی کے مادے کو سامنے لایا جاتا ہے، اور اس کا جو واضح اور کھلا ہوا پہلو ہے، یعنے تجلی کی صورت سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے، اسی لئے تجلی کے متعلق دوسرے پہلو کے پیدا کرنے کو ظلم عظیم سمجھا گیا ہے۔

اس موقع پر جاننے کی چیز یہی ہے، کہ تجلی کی صورت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے، کہ "تجلی کرنے والا" (یعنے متجلی) یہ چاہتا ہے، کہ "تجلی" کی مستقل حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے اور متجلی جس کے سامنے جلوہ افروز ہونا چاہتا ہے، اس کے اور "متجلی" کے درمیان تجلی کا جو پردہ حائل ہے، اس کو بیچ سے ساقط کر دیا جائے، بلکہ براہ راست اشارے کو جو تجلی کی طرف کیا جائے، اس کے متعلق سمجھا جائے کہ وہ یعنے متجلی ہی کی طرف اشارہ ہے، اسی کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے، کہ جو تجلی سے ہٹا کر صرف تجلی ہی کی طرف استقلالی اشارے کے متعلق یہ قرار دیا گیا ہے کہ "متجلی" کی ذات کا یہ انکار ہے اس کے معنے یہ ہے اور یہ کہ اس طرز عمل کو اختیار کرنا "متجلی" کی طرف جانے سے لوگوں کو روکنا ہے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ بادشاہ کا ایسا فرمان جس میں کسی بات کا حکم دیا گیا ہو، اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہو، اگر کسی کے پاس پہونچے، اور یہی آدمی جس کے پاس بادشاہ کا یہ فرمان پہونچا ہو یہ کہنے لگے کہ یہ بادشاہ کا بجنسہ فرمان نہیں ہے بلکہ یہ تو شاہی فرامین کے متعلقات میں سے ہے اور اپنے اسی خیال دعوے کی توجیہ میں وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ اصل شاہی فرمان تو بادشاہ کے فرمودہ الفاظ ہیں، اور ہمارے پاس جو چیز پہونچی ہے، وہ بادشاہ کے فرمودہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ تو کچھ لکیریں ہیں جو کاغذ پر کھینچ دی گئی ہیں، بھلا ان لکیروں کو شاہ کے فرمودہ الفاظ سے کیا تعلق، اور اسی بنیاد پر وہ یہ نتیجہ پیدا کرلے کہ ان کھینچی ہوئی لکیروں کے مفاد کی تعمیل ہم پر ضروری نہیں ہے، اور عدم تعمیل کی وجہ سے میں ان لوگوں میں شمار نہیں کیا جاؤں گا جو بادشاہ کے نافرمان مجرمین ہیں، کیونکہ بادشاہ کا حقیقی فرمان مجھ تک پہونچا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح بادشاہ براہ راست مخاطب بناتے ہوئے کسی کو کوئی حکم اگر دے یا کسی کام سے روکے، لیکن باوجود اس کے کہ بادشاہ کا یہی مخاطب یہ کہتے ہوئے کہ الفاظ تو بادشاہ کی زبان سے صادر ہوئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ بادشاہ زبان نہیں ہے، بلکہ بادشاہ کی ذات اور ہے، وہ تو روح اور نفس ہے، اور یہ اس کی زبان اور چیز ہے، الغرض اسی قسم کی باتیں بنا کر شاہ کے فرمودہ الفاظ کی تعمیل کرنے کے لئے جو غیر ضروری قرار دے گا، کیا اس قسم کے لوگوں کو پاگلوں کے سوا کسی اور جماعت میں شریک کیا جا سکتا ہے۔

بس جیسے تجلی کے متعلق پہلا نقطہ نظر یہ ہے، اسی کا مادی پہلو "تجلی" کی اصل مقصد قرار دیجئے اسی طرح دوسرا پہلو یعنی تجلی کا صوری پہلو اگر سچ پوچھو تو یہی پہلو "تجلی" کہلانے کا سب سے زیادہ مستحق ہے، اور تجلی کے متعلق جتنے نقاط نظر اختیار کیے جا سکتے ہیں، ان میں یہی نقطہ نظر سب سے زیادہ صحیح تر نقطہ نظر ہو سکتا ہے، سب سے زیادہ حق بات واقعہ کے مطابق ہو سکتی ہے، وہ یہی ہے کہ عام طور پر عام مخلوق "تجلی" کے لفظ سے جو مطلب سمجھتی ہے، وہ بھی یہی ہے، خود تجلی کرنے والے کی جو غرض "تجلی" سے پہلی ہے، وہ بھی یہی ہے، ایسی صورت میں سمجھا جا سکتا ہے کہ "تجلی" اور "متجلی" میں مغایرت کے پہلو کو پیدا کر کے جو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تجلی اور چیز ہے اور متجلی اور شے ہے، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، یہ لوگ درحقیقت تخیل و تاثر کے قید خانوں میں بند ہیں اور حال ہی حقیقت تک پہنچنے سے رہ گئے ہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عالم جبروت کی طرف جن کی رسائیاں ہو چکی ہیں، ان کی نگاہوں سے تجلی اور متجلی کے درمیان مغایرت کا احساس زیادہ سے زیادہ ضعیف ہوتا چلا جاتا

ہے۔ تا ایں کہ "الشاذیۃ الاحط" (ذہنوں یا فکروں) تک، جنہیں رسائی میسر آجاتی ہے ان کے سامنے تو نہ "تجلی" ہی باقی رہتی ہے، اور نہ تجلی کا کوئی اثر ہی باقی رہتا ہے۔

بہرحال جو "تجلی" اور "متجلی" میں منافرت کے پہلو کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے حق کی دعوت میں کوئی حصہ نہیں ہے، اور یہ ان باتوں میں گرفتار ہیں جنہیں اوہام کے شیاطین نے تراش لیا ہے۔

لیکن انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے معصوم طبقہ کی زبان اور محاورے میں بلکہ سیدھی راہ "صراط مستقیم" کی طرف جس کسی نے بھی دعوت دی ہے، ہر ایک کے مسلک کی بنیاد "تجلی اور متجلی" کے اتحاد ہی پر قائم ہے، منافرت کے پہلو کو جو جتنا بھرتا چلا گیا ہے، اسی حد تک حق تعالیٰ سے اس کا قرب بڑھتا گیا ہے، تجلی کے احکام کو "متجلی" کی طرف زیادہ صفائی سے ان ہی لوگوں نے منتقل کیا ہے، وہم کی بازیگریوں کو بھی راہ میں ان لوگوں نے حائل ہونے نہیں دیا۔

پس معلوم ہوا کہ "تجلی" اور "متجلی" کے درمیان منافرت پیدا کرنے کی کوشش میں جو مصروف ہوتے ہیں اور ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں جن میں "تجلی اور متجلی" کے اتحاد کا اعلان کیا گیا ہے، یہ لوگ ہیں رب کی طرف سے لعنت اور پھٹکار کے مستحق ہیں، جو ان کے سامنے تجلی فرما ہوا ہے، ان پر لعنت ملاء اعلیٰ والوں کی طرف سے بھی برستی ہے، جو تجلی ہی کی راہ سے اپنے رب کے مراقبہ میں مستغرق ہیں، وہ ان پیغمبروں کی زبان پر بھی ملعون ہیں جنہوں نے انسانوں کو ان کے رب کی طرف تجلیات ہی کی راہ سے دعوت دی ہے، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ دین کے سنگ بنیاد، اساس ہی کو منہدم کر کے یہ لوگ ختم کر دینا چاہتے ہیں یعنی تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت اور حق تعالیٰ کے لئے تجلی کے واسطے سے جو احکام ثابت ہیں، ان احکام کا علم اسی بنیاد کو (پیغمبروں کا یہ گروہ) ڈھا دینا اور بکھیر دینا چاہتا ہے۔

بلکہ یہی بات قریب ہے کہ تمام ارباب شرائع (صلوات اللہ علیہم) کی اصل غرض اور دعوتی مقصد یہ ہے کہ خود "تجلی" کے معنے کی تحقیق میں الجھے بغیر تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کی جائے اور اس معرفت کے ضمن ہی میں جو احکام حق کے لئے ثابت ہوں، ان کا علم فراہم کیا جائے۔

میں دریافت کرتا ہوں کہ خدا نے اپنی طرف دعوت دیتے ہوئے دعوت کا جو طریقہ خود اختیار فرمایا ہے، کیا اس سے بھی بہتر طریقہ دعوت کا کوئی اور ہو سکتا ہے؟ جس راہ سے خدا اپنی معرفت اور اپنے احکام کا علم بندوں کو عطا فرماتا ہے، اس کو چھوڑ کر دوسروں کے خود تراشیدہ کسی حیثیت سے بھی قابل لحاظ ہو سکتے ہیں؟

باقی متاخرین میں بعض اکابر نے خود تجلی کے معانی کی تحقیق کی طرف جو توجہ کی تو اس سے ان کی غرض ان ہی گمراہیوں اور گمراہی کے پھیلانے والوں کی باتوں کی تردید تھی' تجلی کے مسائل کے ساتھ ان بزرگوں کی مشغولیت کی نوعیت گویا وہی ہے جو مسئلہ تقدیر میں اہل سنت والجماعت کے اکابر کی مشغولیت کا حال ہے' یعنی مسئلہ تقدیر کی موشگافیوں میں الجھنے سے حالانکہ منع کیا گیا ہے لیکن یہی مسئلہ کو آڑ بنا کر گمراہوں نے گمراہیوں کی جب اشاعت شروع کی تو بزرگوں نے ضرورت محسوس کی کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے

ل اے اللہ سیدھی راہ کی طرف میری راہ نمائی فرما، راہ ان لوگوں کی دکھلا جن پر تیری نعمت نازل ہوئی یعنے پیغمبروں اور صدیقوں، شہداء وصالحین کی راہ پر ہمیں چلا' نہ ان کی راہ پر جو غضب میں جکڑے ہوئے' اور نہ گم کردہ راہوں کی راہ پر۔

عبقہ (۵)

مشتق لفظ خواہ فعل ہو یا اسم چند باتوں کا ہونا اس کے لئے ناگزیر ہے' یعنے ایک تو اس کا مفہوم اور معنی ہوگا' دوسری چیز جس کا ہر مشتق کے لئے ہونا ضروری ہے' وہ مشتق منہ ہے' یعنے وہ لفظ جس سے مشتق پیدا ہوا ہو اور تیسری وہ ذات جس پر مشتق صادق آتا ہو' مثلاً کاتب کا لفظ مشتق ہے' لکھنے والا اس کا مفہوم و معنے ہے' کتابت مشتق منہ ہے یعنے اسی کتابت سے کاتب کا لفظ پیدا ہوا ہے اور لکھنے والے کی ذات یہی تیسری چیز مشتق سے تعلق رکھنے والی ہے' بہرحال مشتق کے مفہوم کا مطلب تو ظاہر ہے' باقی مشتق منہ تو مراد اس سے مصدری معنی ہے' اسی مصدری معنی کا نام ہم مبدء رکھ دیتے ہیں' مثلاً کتابت کاتب کے لفظ کا مبدء ہوگا' رہی ذات جس سے مشتق کا تعلق ہوتا ہے' تو مراد اس سے وہ چیز ہے جس کی طرف مشتق کا مفہوم منسوب ہو' خواہ مفہوم کا اس انتساب کی نوعیت اسناد کے طریقہ سے ہو یا حمل کے طریقہ سے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مشتق کے مبدء کے لئے یا تو اتفاق یہ

ل یعنے مشتق کو ذات پر حمل کیا جائے جیسے کہا جائے "زید کاتب" حمل کی مثال ہوئی اور کتب زید (لکھا زید نے) اس میں کتب ایک مشتق فعل ہے اور زید جو ذات ہے' اس کی طرف کتب کا مفہوم اسنادی طریقہ سے منسوب کیا گیا ہے۔

ضروری ہے کہ وہ کوئی انتزاعی صفت ہو۔ البتہ مبدء کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی انضمامی صفت ہو
خلاصہ یہ ہے کہ مصدر کا لفظ بنایا ہی گیا ہے ایسے امور کی تعبیر کے لئے جو انتزاعی ہوں اگرچہ مجازاً کبھی
مبدء کے منشاء پر بھی مصدریت کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے مثلاً سواد (سیاہی) کا لفظ ہے جو کہ جسم کا
سیاہ ہونے (اسود ہونا) یہ تو مبدء ہے اور سیاہ رنگ جسے آنکھیں دیکھتی ہیں یہ اسی مبدء کا منشاء ہے۔
اسی طرح علم کا لفظ ہے "انکشاف" اگر اس کا مطلب لیا جائے تو یہ مبدء ہے اور آدمی کے نفس میں
جو انجلائی کیفیت قائم ہوتی ہے یہی منشاء ہے۔

عبقہ (۶)

یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی ذات جو اپنے اندر مبدء کے قیام کو چاہتی ہو اس پر تو مشتق کا اطلاق
مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے۔ باقی اس ذات پر جس پر مشتق صادق آ رہا ہو اس میں مبدء کے منشاء کا
قیام بھی ضروری ہے یا نہیں؟ سو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ذات جو کسی تجلی کی راہ سے جلوہ فرمائی
کر رہی ہو اس پر مشتق کے صادق آنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ مبدء کا منشاء تجلی میں قیام پذیر ہو چکے۔
میرا مطلب یہ ہے کہ "منشاء" کا قیام تجلی میں پایا جائے یہی کافی ہے کہ مشتق کے لفظ کا اطلاق اس ذات
پر جو اس تجلی سے جلوہ فرما ہو مجازاً نہیں بلکہ حقیقی طور پر کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں جو کہتے ہیں کہ یہ اطلاق
مجازی ہے ان کو چاہئے کہ ائمہ لغت کے حوالے سے کوئی شہادت پیش کریں۔ جیسے زید کی طرف مثلاً کلام
کرنے کی صفت جو منسوب کی جاتی ہے یہ انتساب حقیقی نہیں بلکہ اس لئے مجازی ہے کہ گویائی کا
تعلق زید کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی زبان سے ہے یا غصہ کہ جیسے غصہ کو زید کی طرف منسوب
کرنا اس لئے مجاز ہے کہ غصہ کی کیفیت کا قیام خود زید میں نہیں بلکہ زید کے قلب میں ہوا ہے، یا
زید کشتی میں جب سفر کرے تو یہ کہنا کہ سفر کا انتساب زید کی طرف صرف مجازاً کیا جاتا ہے کیونکہ حرکت
کے قیام کا تعلق زید سے نہیں بلکہ کشتی سے ہے یا چلنے کے وقت زید کی طرف چال کی نسبت کے
متعلق دعویٰ کیا جائے کہ یہ مجازی نسبت اس لئے ہے کہ چال کی حرکت کا تعلق زید کی ذات (نفس
یا روح) سے نہیں بلکہ اس کے بدن سے ہے۔ کیا ان تمام نسبتوں کو مجازی قرار دینے والے لغت سے
اپنے دعویٰ کی تائید پیش کر سکتے ہیں؟ اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا کہ لغت والے چونکہ اس واقعہ سے ناواقف
ہوتے ہیں کہ آدمی کا بدن صرف صورت ہے ورنہ اس کا نفس اور ہے اس لئے بدن کی صفت کو بھی جو اصل

وجہ سے نفس کی طرف منسوب کردیتے ہیں اسی وجہ سے اس نسبت کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی نسبت سمجھتے ہیں میرے نزدیک ایک غلط اور بے بنیاد عقیدہ ہے اور مان لیا جائے کہ نفس اور بدن میں مغایرت کا جو تعلق ہے اس سے لوگ ناواقف ہوں لیکن بولنے والا اور بولنے والے کی زبان میں جو فرق ہے کیا عوام اس فرق سے بھی ناواقف ہوتے ہیں بالفرض زید کی زبان اگر کاٹ دی جائے یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو کیا لغت والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید ہی معدوم اور ناپید ہو گیا، کھلی ہوئی بات ہے کہ بولنے والے کی زبان خواہ کٹ ہی کیوں نہ گئی ہو یا مارنے والے کا ہاتھ ہی کیوں نہ الگ ہو گیا ہو لیکن باوجود اس کے بولنے والے کو اور مارنے والے کو اپنے فعل کا ذمہ دار ٹھہرائے ہوئے لوگ ان کو پکڑتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ اہل لغت جب کہ وہ بالواسطہ فعل کو حقیقی نسبت قرار دیتے ہیں، ان کا یہ فیصلہ ان کی جہالت اور ناواقفیت پر مبنی نہیں ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ تجلی میں منشاء کے قیام کی وجہ سے تجلی کرنے والی ذات پر اس منشاء کے مبدء سے مشتق ہونے والے لفظ کا اطلاق اگر یہی لیا جائے کہ لامحالہ مجازی اطلاق ہو لیکن عرف عام میں اس قسم کے اطلاق کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہی قرار دیا جاتا ہے یعنی ایسا اطلاق جس کی تصحیح کے لئے کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اور میرے نزدیک اتنی بات اطلاق کو مجاز کے دائرے سے نکال دیتی ہے، اور اس کو حقیقی اطلاق قرار دینے کے لئے کافی ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ فصحاء زیادہ تر ان ہی اطلاقات کو استعمال کرتے ہیں جو عرف عام میں حقیقی سمجھے جاتے ہیں، خواہ لغت کے رو سے وہ حقیقی نہ ہوں، خیر میں پوچھتا ہوں کہ اس قسم کے فقرے مثلاً میں نے زید کی شجاعت سنی ہے یا ان کی بہادری میرے کانوں تک بھی پہونچی ہے، یا کہنے والے کہتے ہیں کہ میں نے آپ کا کلام دیکھا ہے یا کہتے ہیں کہ بادشاہ کا حکم مجھ تک پہونچ گیا، ان فقروں میں شجاعت اور بہادری کی صفت قوت شنوائی کی طرف منسوب کی گئی ہے حالانکہ وہ تو قلب کی ایک صفت ہے جسے آدمی کان سے نہیں سن سکتا، اسی طرح کلام اور گفتگو سننے کی چیز ہے نہ کہ دیکھنے کی، جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ تو نقوش و حروف ہوتے ہیں، یوں ہی بادشاہ کا حکم لوگوں کے پاس نہیں پہونچتا بلکہ کاغذ پہونچتا ہے جس میں ایسے حروف لکھے ہوتے ہیں جو بادشاہ کے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر باوجود اس کے مذکورہ بالا فقرات میں جو محاورے استعمال کئے گئے ہیں ان کو کوئی بھی مجاز قرار نہیں دیتا بلکہ سب اس کو حقیقت ہی سمجھتے ہیں۔

اور سچ تو یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کے یہ جھگڑے جن کا لفظ و امثال کے اطلاق سے تعلق ہے، ہمارے فن دقائق میں اس قسم کے مسئلوں کو چنداں اہمیت بھی حاصل نہیں ہے، اور سب کچھ بھی ممکن

بات ـــــ اصل غرض تو صرف یہ ہے کہ اسی یعنی مصدقی صحیح ہے کہ منشاؤں کو تجلی کے اندر قیام پذیر ہونا گویا خود اس ذات میں ان کا یہ قیام ہے جو تجلی کرتی ہے، یعنی آثار کے مرتب ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا" مطلب یہ ہے کہ خود تجلی کرنے والی ذات میں منشاؤں کے قیام سے جو آثار و نتائج پیدا ہو سکتے ہیں یہی بات اس وقت بھی حاصل ہوتی ہے، جب تجلی میں ان منشاؤں کا قیام ہو، ٹھیک یہی کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ سننے والے کے ذہن میں بجائے الفاظ کے اگر ان الفاظ کے معانی کو کسی طرح پہنچا دیا جائے، تو جو آثار و نتائج ان کے پہنچنے کے ہیں یعنی ان معانی سے سننے والے کا واقف ہو جانا، اور ان کے علم سے اس کے علمی کمال میں اضافہ ہو جانا ہے کہ یہ باتیں جیسے معانی کے پہنچنے سے حاصل ہو سکتی ہیں یہی نتائج ان الفاظ سے بھی حاصل ہوں گے جو سننے والے کے کان سے گذر کر اس کے ذہن تک پہنچتے ہیں، ذہن میں سننے والے کے الفاظ کے پہنچنے سے جیسے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ بولنے والے کی ذہنی قابلیت کیسی ہے، باتوں کے سوچنے سمجھنے، ترتیب دینے کا اس میں کیا سلیقہ ہے، اور یہ کہ بولنے کی غرض کیا ہے، کسی کام کا مطالبہ اس نے کیا ہے، یا کسی چیز سے اس نے روکا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذہن میں الفاظ کے پہنچنے سے جو آثار و نتائج پیدا ہوتے ہیں بجنسہ وہی آثار و نتائج اس وقت بھی حاصل ہو سکتے ہیں، جب بجائے الفاظ کے صرف معانی ہی سامع کے ذہن تک کسی ذریعہ سے پہنچا دیئے جائیں،

الفاظ اور معانی کے ان ہی تعلقات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں خیال کرتا ہوں کہ لفظ اور معنی کے متعلق جس قسم کی موشگافیاں کی گئیں یا دونوں میں منافات کا تعلق ہے، یا اتحاد کا، یا عوام میں الفاظ و معنی کے متعلق جو باتیں مشہور ہیں ان سے یہ جو نکالا گیا ہے کہ تو یک لفظ و معنی میں کوئی فرق نہیں ہے اور اسی عامیانہ خیال کی تنقید کرتے ہوئے آخر میں اس کی یہ توجیہ کرو کہ عوام کا یہ خیال واقعی نہیں بلکہ بتانا ہے کہ ان کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لا حاصل اور بے نتیجہ ہیں بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ لفظ و معانی میں جو رشتہ ہے، یعنی وہی رشتہ جس کی بدولت یہ دیکھا جا رہا ہے کہ لفظ پر جو نظر پڑتی ہے، وہ لفظ سے گذرتے ہوئے معنی تک پہنچ جاتی ہے، اسی طرح پہنچ جاتی ہے، جیسے شعاعی خطوط آئینے سے گذر کر ان چیزوں تک پہنچ جاتے ہیں جو اس کے سامنے ہوتی ہیں، بہرحال یہ ایک بڑی اچھی مثال ہے، لیکن لفظ و معنی کے تعلق کی تنقیح کرتے ہوئے جن طول و طویل بحثوں میں لوگ پڑ گئے، اس بحث نے ان کو ان فوائد سے محروم رکھا، جو اس مثال کو پیش نظر رکھنے سے وہ حاصل کر سکتے تھے، یعنی تجلی اور تجلی کرنے والی ذات کے باہمی تعلق کو اس مثال کی راہ نمائی میں وہ سمجھ سکتے تھے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ تجلی کو متجلی سے الگ کر کے دیکھنے والوں کی مثال اس شخص کی معلوم ہوتی ہے،

جو الفاظ کے متعلق یہ نہیں جانتا ہو کہ کن معانی کے لیے وضع کئے گئے ہیں، اس لئے الفاظ کو سننے کے بعد اس کا ذہن معانی کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے، جو تجلی کو دیکھ کر اس ذات کی طرف اپنے ذہن کو منتقل ہوتا ہوا نہیں پاتے ہیں جو اس تجلی کی راہ سے تجلی فرما رہا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لغت اور زبانوں میں معانی کے حقائق اور ان کی ماہیتوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے، بلکہ صرف ان حقائق و معانی کے آثار ہی سامنے ہوتے ہیں۔ اسی طرح مشتق کے متعلق بھی یہ بحث نہیں ہوتی کہ اس کے منشا کا قیام کہاں ہے، تجلی میں ہے یا تجلی کرنے والی ذات میں، بلکہ آثار کے پائے جاتے ہی اس کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو ذہن نشین کرو۔ غفلت سے کام نہ لینا۔

عبقہ (۷)

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم اور وہ سارا طبقہ جس نے تجلیات کی طرف بنی آدم کو دعوت دی ہے ان سب کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، جیسے تجلیات میں منشاؤں کے قیام کی وجہ سے (یا الفاظ دیگر معنی مصدری کے منشا کا حق تعالیٰ میں نہیں بلکہ تجلیات الٰہیہ میں قیام کی وجہ سے) خود حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا جو اطلاق کیا گیا ہے، اسی طرح (ان مصادر) سے جو افعال بنتے ہیں، ان افعال کو بھی حق تعالیٰ کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، اس کی جن لوگوں نے تاویلیں کی ہیں وہ دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے، جو قائل ہے کہ (ان مصدری معانی) کے منشا پائے تو جاتے واقع میں، لیکن ان کی وجہ سے حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق مجازی اطلاق ہے، واقعہ یہ ہے کہ تجلی کی حیثیت متجلی کے سامنے کتنی بے حقیقت چیز اور مضمحل ہوتی ہے، چونکہ اس واقعہ کی تہ تک ان بے چاروں کو رسائی حاصل نہیں ہوئی، ان کی اسی نارسائی نے ان بیچاروں لوگوں کو اس تاویل پر مجبور کیا ہے، انھوں نے نہیں سمجھا کہ ثبوت احکام کے لئے اور مشتق الفاظ کے اطلاق کے لئے تجلی صرف ایک شرط ہے، نہ کہ ان احکام کو تجلی ثابت کرتی ہے یا ان مشتق الفاظ کی وہ مصداق ہے۔

دوسرا گروہ جو تجلیوں اور ارادوں کے کلام کے دوسرے حصے کی تاویل کرتا ہے، اور ان ہی کی تعداد زیادہ ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو تجلی کے معنی کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ان مشتق اسماء اور افعال جن کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے، واقع میں ان کا منشا پایا نہیں جاتا، بلکہ یہ ایک مجازی تعبیر ہے اور

معانی غیر محسوس یا مستقر کو محسوس کا قالب عطا کیا گیا ہے۔

لیکن ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں، اور جن تاویلوں سے کام لیتے ہیں ان کی بنیاد ایسے کمزور مقدمات پر قائم ہے جو کسی بنا کی بنیاد نہیں بن سکتے "الا" اہل زبان اس قسم کی بے بنیاد مجازی تعبیروں کو بھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیسی عجیب بات ہے کہ ارباب مذاہب و دیانات صلوات اللہ علیہم نے ایک قرینہ بھی اپنے کلام میں ایسا نہیں چھوڑا ہے، جسے بنیاد بنا کر ظاہر مطلب سے ان کے کلام سے ہٹا کر ان خود ساختہ مطالب پر اس کو محمول کرنا جائز قرار دیا جا سکتا ہو، اپنی ساری زندگی میں ان بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے مخلص ترین معتقد سے نہ خلوت میں اور نہ جلوت میں کبھی یہ بیان کیا کہ ان کے کلام سے عبارات بظاہر جو سمجھ میں آتی ہے وہ مقصود نہیں ہے، بلکہ در حقیقت انہوں نے کبھی یہ بیان نہیں کیا کہ جن باتوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتے رہتے ہیں ان سے حق تعالیٰ کی ذات مقدس پاک ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ نہ صحیح حدیث ہو، یا ضعیف کسی سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہوتی جس سے ان لوگوں کے باطلی خیالات کی تائید کسی حیثیت سے بھی ہو سکتی ہو، جیسے جن احکام اور اصول کی ذات حق سے وہ نفی کرتے ہیں، اپنی اس نفی کی تائید میں کوئی تصریح ان بزرگوں کی وہ پیش نہیں کر سکتے بلکہ ان کا جو طریقہ کار ہے، اس سے تو گویا نعوذ باللہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارباب مذاہب و شرائع کے متعلق شاید وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کو ان لوگوں نے گمراہی میں مبتلا کر دیا، اور کہا جائے تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ خود حق سبحانہ و تعالیٰ پر بھی اعتراض کی زبان ان لوگوں نے کھول دی ہے جنھیں خدا نے اپنے بندوں کی راہ نمائی کے لئے اس قسم کے افراد کا انتخاب کیا جن پر وہی الفاظ بہت زیادہ جو ہدایت کی راہ میں سب سے زیادہ مزاحمت رکھتا تھا جیسے الفاظ انہی کے اسرار ان پر رکھے، اسی لئے لوگوں کو ان بزرگوں نے بھی ایسی حکایتیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا، پاک ہے خدا کی ذات اس قسم کی جعل سازیوں سے، قطعاً یہ بہت بڑا بہتان ہے، اور افترا پردازی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے شریعت کے طوق کو اپنے گلوں سے نکال پھینکا ہے، اسی لئے اہل سنت میں کسی حیثیت سے بھی یہ شمار ہونے کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ ان میں بعضوں نے اپنے آپ کو اہل سنت ہی میں شمار کیا ہے۔

در حقیقت صحیح معنوں میں اہل السنت کہلانے کے مستحق حضرات صحابہ کرام ہیں اور بزرگوں کا وہ طبقہ ہے جنھوں نے صحابہ کی پیروی کی یعنی تابعین و تبع التابعین، بہرحال ہمارے علما کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اپنی ایڑیوں پر ہم پھر الٹے پاؤں لوٹ جائیں، جب ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان الحمقی

علی العرش استویٰ (رحمٰن عرش پر مستوی ہے) اور یہ کہ انہ ینزل فی کل لیلۃ الی السماء الدنیا
(اللہ تعالیٰ ہر شب میں نیچے آسمان پر آتے ہیں) اور انہ یحول بین المرء وقلبہ (اللہ تعالیٰ حائل ہو جاتا ہے
بیچ درمیان آدمی کے اور اس کے دل کے) تم کو اس کی بھی اطلاع دی گئی ہے۔ وانہ نادی من جانب
الطور الایمن فی البقعۃ المبارکۃ من الشجرۃ ان یاموسیٰ (پکارا اللہ تعالیٰ نے اس پہاڑ کے
داہنے طرف سے جو برکتوں سے بھری ہوئی جگہ میں تھا۔ درخت سے پکار کر اے موسیٰ) اور یہ کہ انہ تجلی
للجبل فجعلہ دکا (ظاہر ہوا اللہ پہاڑ پر پس کر دیا اس کو ریزہ ریزہ) یہ بھی بتایا گیا ہے کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا کہ وہ اپنے دست مبارک آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے بیچ میں رکھے ہوئے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ
کی انگلیوں کی ٹھنڈک بھی دونوں چھاتیوں کے درمیان محسوس فرمائی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کو یہ خداوند تعالیٰ نے پوچھا کہ ملاء اعلیٰ والے کس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں؟ نیز رسول اللہ
نے اس کی بھی خبر دی کہ عرش خداوند تعالیٰ کی وجہ سے اسی طرح چرچراتا ہے جس طرح سوار کی وجہ سے کجاوہ
چرچراتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی بتایا کہ حق تعالیٰ ہنستے بھی ہیں اور بشاشت کا بھی
اظہار فرماتے ہیں اور محبت بھی کرتے ہیں اور دوستی بھی، خوش بھی ہوتے ہیں اور ناراض بھی اور اپنے
مومن بندوں کی روح کے قبض کرنے کے وقت حق تعالیٰ متردد بھی ہوتے ہیں اور یہ کہ نمازی بندے اور
قبلہ کے بیچ میں اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں۔ اور یہ کہ جب بندہ اپنے رب کی نگرانی فرماتا ہے تو اسے
اپنے سامنے پاتا ہے۔ یہ بھی بشارت سنائی گئی ہے کہ نوافل کی راہ سے بندہ اپنے خدا سے نزدیکی
حاصل کرتا ہے اور حاصل کرتا چلا جاتا ہے تا آنکہ خدا اس کی شنوائی بن جاتا ہے اور بینائی ہاتھ بھی
بن جاتا ہے اور پاؤں بھی۔ یہ بھی علم دیا گیا ہے کہ کل میدان حشر میں حق تعالیٰ تجلی فرمائیں گے
اپنے بندوں سے براہ راست اس طور پر کلام فرمائیں گے کہ خدا اور بندے کے درمیان کوئی ترجمان
نہ ہوگا۔ اور یہ کہ اسی میدان میں حق تعالیٰ بعض ایسی صورتوں کے ساتھ جلوہ نمائی کریں گے جن صورتوں میں
مومن بندے خدا کو نہیں پہچانیں گے، پھر دوسری صورتوں میں تجلی فرمائیں گے ان صورتوں میں مومن
بندے بھی خدا کو پہچان لیں گے۔ ان ہی حدیثوں میں یہ مژدہ بھی سنایا گیا ہے کہ کھلے بندوں اللہ تعالیٰ کو
ایمان والے دیکھیں گے۔ اتنے واضح طور پر دیکھیں گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو لوگ دیکھتے ہیں
بندوں سے اللہ تعالیٰ مصافحہ بھی فرمائیں گے اور امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
اللہ تعالیٰ معانقہ بھی فرمائیں گے نیز ان ہی حدیثوں میں ایمان والوں کو امید دلائی گئی ہے کہ جنت میں

نوعیت تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے وہ منشا کے ہی تعلق اور قیام سے مختلف ہے، جو عام طور پر منشا کے قیام سے سمجھا جاتا ہے، اور یہی مطلب ان حضرات کا جنھوں نے اس قسم کے صفات جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں ہوا عرش پر مستوی ہونا، نیچے آسمان میں اترنا، ہنسنا، معانقہ کرنا وغیرہ کے متعلق یہ فیصلہ کیا ہے، کہ کیفیت کو مجہول قرار دیتے ہوئے ان پر ایمان لانا چاہیے، درحقیقت ان کے خیال کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ منشا سے قیام کی نوعیت نفس اور بعض قوی نفسانی شکل میں جو ہوتی ہے، وہ متجلی کے اس قیام سے مختلف ہے، جو تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے، یہی حال ان دونوں سلسلوں میں احکام کے اختلاف کا بھی ہے، بہرحال ان دونوں سلسلوں میں اختلاف کی جو شکلیں ہیں، ان میں بعض یہ بھی ہیں، مثلاً یہ بات کہ تجلی کی راہ سے جو احکام متجلی کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، ان احکام سے متجلی کی ذات پاک اور منزہ بھی ہوتی ہے، اور پھر ان احکام سے متجلی کی ذات موصوف بھی ہوتی ہے، اور یہ دونوں باتیں ایک ہی وقت میں ثابت ہوتی ہیں، یعنی ٹھیک تجلی کرنے کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس وقت یہی حال ہوتا ہے، یعنے دونوں باتیں صادق ہوتی ہیں، اور یہ جو میں نے کہا کہ ان احکام سے متجلی کی ذات باوجود منزہ اور پاک ہونے کے، ان ہی سے موصوف بھی ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو عوارض اور معروض کے متعلق کہنے والے کہتے ہیں، یعنے سمجھا جاتا ہے کہ معروض اپنی ذات کے مرتبہ میں عوارض سے پاک ہوتا ہے، اور عوارض کے مرتبہ میں ان سے موصوف ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں الجسم لیس باسود (جسم کالا نہیں ہے) مراد یہ لیا جائے کہ جسم کی خود ذات کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں نہ وہ کالا ہی ہوتا ہے، اور نہ سفید، اور پھر کہا جاتا ہے کہ الجسم اسود (جسم کالا ہے) اور مطلب یہ لیا جائے کہ اپنے عوارض کے مرتبہ میں وہ سیاہی سے موصوف ہے، بہرحال عوارض و معروضات کے سلسلے میں یہ بات جو کہی جاتی ہے، اور معروضات کی تنزیہ خود ذات میں عوارض سے جو کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے بلکہ آدمی کے ذہن کا ایک تحلیلی کرشمہ ہے، اور صرف ذہنی کاریگری کا نتیجہ ہے، بخلاف اس پاکی اور تقدس کے جو متجلی کی ذات کے لئے ثابت کی جاتی ہے، کہ یہ ایک واقعہ ہے، آدمی کی فکری اور ذہنی کاروائی کا وہ اپنے وقوع پذیر ہونے میں محتاج نہیں ہے، اس کی مثال یہی نفس ناطقہ کی ہوسکتی ہے یعنی جس بدن سے نفس کا تعلق ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے نفس کے متعلق یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ فلاں خاص مکان (جگہ) میں وہ پایا جا رہا ہے، اور یہ کہ خود اس کے بدن کے داخلی قوی میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان صورتوں کا احساس بھی نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن نفس کے ساتھ اسی

نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نفس دراصل ایک مجرد حقیقت ہے جو کسی مکان اور جگہ میں
متحقق نہیں ہو سکتا، اور نہ کوئی مکان اس کا احاطہ کر سکتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلی بات جیسے بدن کے
تعلق سے نفس کی طرف منسوب ہوتی ہے، اسی طرح دوسری بات خود نفس کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے
گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی سرخ رنگ کے شیشے کو آنکھ پر لگا کر دیکھئے گا، یقیناً آفتاب بھی سرخ
سرخ نظر آئے گا اور اسی کے ساتھ یہ بھی صحیح ہے کہ دیکھنے والا شیشے کو نہیں بلکہ آفتاب ہی کو دیکھ رہا
ہے، حالانکہ اسی آفتاب پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ وہ سرخ نہیں ہے

مجرد اختلاف اور مغائرت کے وجوہ کے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ متجلی کی ذات اپنے مقتضیات
میں کسی کی گنجائش نہیں رکھتی کہ جو پیدا اور حادث کی قبیل ہی کہ تغیر وانقلاب کی آماجگاہ بن جائے لیکن
باوجود اس کے جب تو احکام تدریجی طور پر پیدا ہوتے رہتے ہیں جیسے احکام متجددہ کا ثبوت اور جتنے
پیدا ہونے والے حادث امور کا صدور تجلی کی راہ سے متجلی کی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کی
مثال گویا ایسی ہے کہ آدمی جب گفتگو کرتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ کسی کے نفس ناطقہ کے لئے گفتگو کرنے
کی صفت ثابت ہوتی ہے یعنی اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس وقت وہی بول رہا ہے، اسی طرح بولنے کے
نتائج و احکام بھی اسی کی ذات کی ثابت ہوں گے، جیسے یہ بات کہ ایسے گہرے مطالب اور دقیق معانی
جو پوشیدہ تھے ان کا اظہار نفس نے کیا، تعبیر و تحقیق کا کمال اور فصاحت و بلاغت کا ظہور اسی سے ہوا،
اور یہ کہ جاہل کے علم میں آپ کی گفتگو کی وجہ سے اضافہ ہوا، ناقص کی اس کلام سے تکمیل ہوئی، اسی طرح
یہ اثر بھی باتوں کا ہوگا، جن باتوں کی معرفت اس کلام سے ظاہر ہوئی، ان کے ماننے اور نہ ماننے کی
وجہ سے فرمانبرداروں سے نافرمانوں کی جماعت الگ ہوگئی، الغرض کلام کرنے کے یہ سارے آثار
و نتائج نفس ناطقہ ہی کی طرف منسوب ہوں گے، لیکن ظاہر ہے کہ اس بولنے اور تکلم کا منشاء اس
آواز کے سوا اور کیا ہے، جس کے قیام کا تعلق زبان سے ہے یا حلق سے، مگر باایں نفس ناطقہ کے
متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو پیدا ہونے والے صفات کا اس میں اضافہ ہوا، زیادہ سے زیادہ
نفس کی طرف کسی بات کو ہم منسوب کر سکتے ہیں، تو صرف وہ تجزئی امور جیسے تکلم کے جو مصدری معنی ہیں
بس زیادہ سے زیادہ اسی کو نفس کی طرف منسوب کرنے کی گنجائش یہاں پیدا ہوتی ہے گویا اس کی مثال
ایسی ہوئی کہ سرخ رنگ کا شیشہ فرض کیجئے کہ آفتاب اور زمین کے درمیان حائل ہو جائے اس کی
وجہ سے آفتاب کی شعاعیں جو پہلے سرخ نہ تھیں وہ سرخ ہو گئیں، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ لالی رنگ
کی یہ کیفیت شیشہ کی نہیں بلکہ آفتاب ہی کی کرنیں کی جائیں گی مگر اس کے ساتھ سب جانتے ہیں کہ آفتاب

ٹھیک ویسا ہی ہے جیسا اس باب میں کہ اس کی شعاعیں سفید رنگ رکھتی ہیں اپنے حال پر قائم رہتا ہے، جیسے اس سرخ شیشہ کے حائل ہونے سے پہلے یہی اس کا حال تھا، یعنی اس شیشے کے حائل ہونے کی وجہ سے آفتاب میں کسی جدید صفت کا یا نئے حکم کا اضافہ قطعاً نہیں ہوا، پس یہی مثال گویا نفس ناطقہ کا بھی سمجھنا چاہئے اور اسی پر تجلی و متجلی کے متعلقات کو قیاس کرنا چاہئے)

یا یوں سمجھو کہ آفتاب اور کسی سیاہ جسم کے درمیان کسی آتشی شیشے کو رکھ دیا گیا، اور اس عمل کی وجہ سے سیاہ جسم میں آگ لگ گئی اور وہ جل اٹھا، تو ظاہر ہے کہ اس سیاہ جسم کو جلانے والا شیشہ نہیں بلکہ آفتاب ہی ہے، مگر کیا آفتاب کی ذات میں اس کی وجہ سے کسی ایسی جدید صفت کا اضافہ ہوا جسے جلانے کے اس عمل کا منشا قرار دیا جائے؟

افضل المحققین نے اپنی کتاب لمعات کے "سہارن" میں جو یہ لکھا ہے کہ

ان ما یثبت للازل من احکام المتجلی فذلک بشرط التجلی

ازل کیلئے جو ثابت ہوتے ہیں متجلی کے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تجلی کی شرط کے ساتھ مشروط ہیں

اس کا یہی مطلب ہے، وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تجلی کے احکام سے متجلی کی ذات باوجودیکہ منزہ اور پاک بھی ہوتی ہے، لیکن ٹھیک اسی وقت اس کی طرف پھر یہ احکام بھی منسوب ہوتے ہیں، اس کا مطلب کیا ہے؟ یہ دونوں باتیں ایک ساتھ واقعیت کا رنگ کیسے اختیار کر سکتی ہیں؟ کیونکہ یہی جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ وہ صورت تو ہے نہیں جو عوارض و معروضات کے درمیان ہوتی ہے، یعنی موصوفات کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ عوارض سے پاک اور منزہ ہوتے ہیں، کہہ چکا ہوں کہ یہ تو صرف ایک ذہنی کارستانی کا نتیجہ ہے، واقعیت سے جس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

بہرحال تجلی کی حقیقت کا یہی مطلب ہے کہ متجلی کی ذات ایک ہی وقت میں تجلی کے آثار و احکام سے منزہ و پاک بھی ہے، اور اسی وقت ان احکام سے متصف بھی ہے، جو اس راز کی اصل حقیقت کو پانا چاہتا ہے، اس کو چاہئے کہ ہر تشبیہ اور تنزیہ کے دو نظریوں میں مطابقت پیدا کرے اور سمجھے کہ واقعہ یہی ہے اور وہ بھی ہے، ایسے تشبیہ و تنزیہ کے اجتماع کے مسلک کو اختیار کرے جس کی طرف حضرات انبیاء علیہم الصلوات والسلام نے دعوت دی ہے۔

باقی بعض اکابر صوفیہ کے کلام سے یہ جو ظاہر ہوتا یہ جو کہا جاتا ہے کہ تنزیہ و تشبیہ کے اجتماع کا مطلب یہ ہے کہ لاہوت کی ایسی معرفت حاصل کی جائے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہا کہ

عالم کا مدعین ہے یا غیر، یہ دونوں باتیں درست ہو جائیں تو کیا عجب ہے کہ ہمارے مقابلہ میں اس
قسم کے مسائل کے زیادہ تر جاننے والے یہی حضرات ہیں مگر بات تو اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو میرے
نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کی دعوت تجلی ہی کی
طرف دی ہے، تجلیات سے لے کر مراتب تک ان سب ہی کی دعوت کا تعلق نہیں ہے بلکہ
جن حضرات انبیاء کے پیغام کا مطالعہ غور وفکر سے کیا ہے، وہ اس سے قطعی واقف ہیں۔

لیکن تنزیہ وتشبیہ دونوں کو جمع کر کے ہی کو اپنا مسلک بنانا یہ ہر عام آدمی کے بس کی بات چونکہ
نہ تھی اس لئے تنزیہ کے باب میں تو حضرات انبیاء علیہم السلام نے اشاروں اور اجمالی بیانوں سے
کام لیا مثلاً یہ کہ لیس کمثلہ شیء (اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے) جیسے اشارات ان سے منقول ہیں
باقی تشبیہ کے بیان کو انھوں نے اہم خیال کیا کیونکہ معانی حاصل کرنے کی طبعی راہ یہی ہو سکتی ہے
جن لوگوں پر تعلیم، ہدایت وارشاد ودعوت کا فرض عائد کیا گیا ہے ان کے نزدیک اصل الاصول
اور ان کا اہم ترین نصب العین یہی ہو سکتا تھا۔ اور یہی انھوں نے کیا بھی۔

عبقہ (۹)

متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان

تجلی کبھی اس ذات کو جو تجلی کرتی ہے یعنی متجلی کو محیط ہوتی ہے، محیط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ
اس خاص تجلی کے مرتبہ میں بجز اس تجلی کے دوسری تجلی سے متجلی ہونے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ مثلاً
بدن کو نفس (روح) کی اگر تجلی قرار دی جائے۔ تو یہ تجلی کی ایسی شکل ہے کہ اس خاص تجلی کے سوا
کسی دوسری تجلی کی راہ سے نفس میں متجلی ہونے کی گنجائش نہیں ہے یعنی اس خاص بدن کے سوا
دوسرے ابدان سے تجلی کرنے کا نفس کا طریقہ عادی نہیں ہے، بالفاظ دیگر آن واحد میں بجز ایک بدن کے
چند ابدان سے نفس کا متجلی نہیں ہوتا اور کبھی صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے یعنی ایک ہی
مرتبہ میں اور ایک ہی وقت میں متعدد تجلیوں سے متجلی جلوہ افروز ہو، تو تجلی کی وہ قسم ہے جو متجلی کو محیط
نہیں ہوتی اور اس کی مثال عالم شہادت کا وہ جسم ہو سکتا ہے جو ان چند صورتوں سے تجلی کر رہا ہو جو مختلف
آئینوں میں منعکس ہو رہی ہوں یا مختلف فاصلوں سے جسم کی وہ صورتیں پائی جاتی ہوں یا ایک ہی سے

مختلف زبانوں کے مختلف الفاظ کی شکل میں جو تجلی کرتا ہے یا ایک ہی نقطہ مختلف اسالیب اور
شکلوں کے حروف میں مختلف کاغذوں پر جلوہ پرداز ہو یہ مثالیں بھی غیر محیط تجلی کی ہو سکتی ہیں
چونکہ لاہوت کی تجلی کا تعلق اسی دوسری قسم سے ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ مختلف قسم کی تجلیات کی
وجہ سے لاہوت کی طرف ایسے احکام کا انتساب جائز ہو گیا، جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں
یا ایسے آثار کا صدور لاہوت سے ہو رہا ہے، جو باہم ایک دوسرے کے متقابل ہیں جیسے یہ
ہو سکتا ہے کہ کسی تجلی کی رو سے وہ متحرک ہو، اور کسی کی وجہ سے ساکن، لیکن بذات خود نہ ساکن
ہی ہو، نہ متحرک ۔

اس تمہیدی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اب تم کو ان (شرعی نصوص) کا مطلب سمجھنا
چاہیے جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نچلے آسمان پر اترتے ہیں، حالانکہ اسی کے ساتھ
یہ بھی کہا گیا ہے، کہ وہ عرش پر ہمیشہ مستوی رہتے ہیں یہی بات سمجھنے کی ہے، کہ نچلے آسمان پر
اترنے کے باوجود عرش ان سے کبھی خالی نہیں ہوتا جیسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے
کے باوجود کس طرح اپنی تجلی کی وجہ سے وہ اس جگہ سے غائب نہیں ہوتے جہاں سے منتقل ہوئے
جیسے اپنے قیوم ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ کا کسی شئے سے قریب ہونا ممکن ہے ۔

بہرحال ان ہی مختلف تجلیوں کی وجہ سے یہ بات جائز ہو گئی ہے، کہ خدا ایسے امور کو چاہے
جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، مشہور حدیث قدسی

"ما ترددت فی شیء ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءته ولا بد له منه"

یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے مومن بندے کی روح کے قبض کرنے میں جتنا مجھے تردد ہوتا ہے کسی چیز میں نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ مومن موت کو ناپسند کرتا ہے اور یہی بات جو مومن بندے کو بری لگتی ہو مجھے بھی ناگوار ہوتی ہے لیکن بہرحال موت سے بندۂ مومن کو چارہ نہیں ۔

اس میں جس تردد کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے بھی یہی مراد ہے، واللہ اعلم بالصواب، خدا بہتر مراد
سے زیادہ واقف ہے، لیکن جہاں تک میری کوتاہ نظر کی رسائی ہے میں تو اس کا مطلب یہ
سمجھتا ہوں کہ بندہ مومن جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے اس سے مقصود وہ لوگ ہیں جنہیں تقرب
فرائض والوں میں شمار کیا جاتا ہے، یعنی جن لوگوں کی ملکوتی روح پر جو تجلی قائم ہے اس تجلی کی

یافت جن لوگوں کو ہو جاتی ہے، اور یہی روح ملکوتی والی تجلی ان کے سارے مقاصد اور مطالب کی
تکمیل کی ضامن ہوتی ہے، وہی ان کے سارے مشکلات و مکروہ کے ازالہ کی ذمہ دار ہوتی ہے
پس مطلب یہ ہوا کہ اس تجلی کی بنیاد پر حق تعالیٰ ایسی تمام باتوں کو ناپسند فرماتے ہیں جنھیں خدا کا یہ
بندہ ناپسند کرتا ہے جن میں ایک موت بھی ہے، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ ہی کی ایک اور
تجلی ہے، بڑی عظیم الشان تجلی، بلند و بالا تجلی، وہی جس کا ہر حکم ہر فرد انسانی پر نافذ ہوتا ہے خواہ وہ
فرماں بردار ہو یا نافرمان، مقربین ہوں یا ان میں جو مراتب قرب سے محروم ہیں، اصطلاحاً
جسے "الانسان الکبیر" کہتے ہیں، نوع انسانی کی خلق ترتیب کا ظہور اسی سے ہوتا ہے، اور عرش
سے جس تجلی کا تعلق ہے، اسی سے نظام عالم کی ترتیب و تنظیم کا جو اجمالی حکم نافذ ہوتا ہے اس
اجمال کو ہر فرد کے اقتضاء کے مطابق تفصیل کا رنگ یہی تجلی عطا کرتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ
تجلی کی وہ شکل ہے کہ ہر فرد کے متعلق وہ چاہتی ہے کہ کسی وقت بقا کا رنگ اختیار کرے، اور
کسی وقت وہ فنا پذیر ہو جائے، حق تعالیٰ اسی تجلی کی بنیاد پر اس "بندۂ مومن" کی موت کو چاہتے ہیں
میرے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہی ہے، باقی ایمان تو میرا اسی پر ہے، جو حق تعالیٰ کی مراد
ہو خواہ وہ میری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

عبقہ (۱۰)

تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات متکثر نہیں ہوتی، اسی مضمون کو اس عبقہ میں بیان کیا جائے گا۔

ہر تجلی کے لئے کسی مضمون کا ہونا ضروری ہے، یعنی اسی چیز کا جسے "متجلی" کہتے ہیں ہر تجلی کے لئے
ہونا ضروری ہے، پھر اس مضمون کی نوعیت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ صرف وہی ہو کہ اس کے ساتھ
کسی دوسری چیز کا اعتبار نہیں کیا جاتا، مثلاً تعریف کی صورت محدودہ یعنی اس چیز کی جس کی
تعریف کی گئی ہو، یہی تعلق رکھتی ہے، اور کبھی شئے کے مختلف مراتب میں سے کوئی مرتبہ مضمون ہونے
کی حیثیت اختیار کرتا ہے، انسان مطلق کی صورت یعنی بذات خود انسان مطلق کا وہ مفہوم جو ذہن
میں پایا گیا ہو اس کا تعلق انسان کی اس ماہیت سے جو مرتبہ اطلاق میں پائی جاتی ہو، یہی تعلق
ہے، اس کے برخلاف کبھی مضمون کو کسی زائد صفت کے ساتھ ساتھ ملا کر مضمون بنایا جاتا ہے

پھر یہ زائد صفت معنون کی ذات کو عارض ہوتی ہے مثلاً الانسان الضاحک بمعنی وہ انسان کا انسان کی اس ذات سے تعلق جیسے ضاحک کی صفت کے ساتھ پیش نظر رکھا گیا ہو، اور کبھی یہ زائد صفت تجلی ہوتی ہے، اور اس کی مثال کتابی حروف ہو سکتے ہیں کہ وہ معنے کے عنوان ہونے پر لیکن بایں طور کہ معنے کے ساتھ تو یہ بات بھی پیش نظر ہو کہ الفاظ کی شکل میں جس کی تجلی ہوئی ہو، کیونکہ الفاظ ہی کی شکل میں معانی کی تجلی ورنہ محض تو کتابی نقوش سے ایسے معانی کیسے تجلی کر سکتے ہیں۔

عقدہ (۱۱)

ایک ہی چیز چند تجلیوں کی شکل میں جب نمودار ہو تو ان متعدد تجلیوں میں کبھی ترتیب پائی جاتی ہے یعنی ان میں بعض مقدم ہوتی ہیں اور بعض موخر بعض آگے بعض پیچھے اس قسم کے تجلیوں کو تجلیات مرتبہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ ان تجلیات مرتبہ کی وجہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ متجلی کی ذات روپوش اور مخفی ہو جاتی ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی تجلیات کی تعداد جتنی زیادہ بڑھتی چلی جائے گی اسی حد تک تجلی کے ظہور میں شدت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، اور مختلف آثار اور ایسے مختلف احکام جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کی آماجگاہ وہ تجلی کی شکل بن جاتی ہے، یہی واقعہ ہے، اگرچہ بظاہر خیال گذرتا ہے کہ تجلیات کے پردوں میں جتنا زیادہ اضافہ ہوتا چلا جائے گا متجلی کی ذات اسی نسبت سے مخفی ہوتی چلی جائے گی لیکن یہ صرف وہم کا دھوکہ ہے حقیقت یہ ہے کہ ان تجلیوں میں سے پہلی تجلی سے جیسے نظر فوراً منتقل ہو کر متجلی کی ذات تک پہونچ جاتی ہے ٹھیک اسی طرح آخری تجلی سے بھی نظر منتقل ہو کر متجلی کی ذات تک پہونچ جاتی ہے جس کی وجہ یہی ہے کہ تجلیاں بذات خود کسی قسم کی کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ درمیان سے گویا ان کو ساقط کر دیتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ دیکھنے والے اور جو چیز دیکھی جا رہی ہو، دونوں کے درمیان تہ بہ تہ جمائے ہوئے شیشوں کی ایک دیوار اس طریقہ سے قائم کر دی جائے کہ دیکھنے والے کی نظر اس دیوار کے پردے سے گذر کر اس چیز تک پہونچ جائے جو دیکھی جاتی ہو، ظاہر ہے کہ گویا ایسی صورت میں شیشوں کا وجود درمیان سے ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ بسا اوقات دیکھنے والے یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ان کے سامنے ایک شیشہ ہے یا متعدد شیشے ہیں ذرا اس کو تو سوچ کر یہ

شیشے مختلف رنگوں سے اگر رنگین ہوں، تو اس وقت دیکھنے والے کے سامنے یہی چیز کیسے عجیب وغریب رنگ کی صورت میں ظاہر ہوگی، یعنی عجیب وغریب رنگ جو مختلف قسم کے رنگوں کے میل سے پیدا ہورہا ہوگا۔

الفاظ کی شکل میں جب معانی تجلی کرتے ہیں، تم ذرا اس کو سوچو! اس تجلی پر کس کس قسم کے آثار مرتب ہوتے ہیں، جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں، اگر الفاظ کی شکل میں معانی کے تجلی کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو ان معانی سے جاہل تھا، اب وہ الفاظ کی اس تجلی کی راہ سے ان کا عالم بن جاتا ہے، گویا اس کے اس نقص کا یعنی جہل کا ازالہ اسی شکلی تجلی سے ہو جاتا ہے، اور بجائے اس کے ایک علمی کمال کا وہ مالک بن جاتا ہے، اسی طرح اس تجلی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے سننے والوں میں جو مان لیتے ہیں، وہ ان لوگوں سے الگ ہو جاتے ہیں، جو ماننے سے گریز کرتے ہیں، الغرض فرماں بردار نافرمانوں سے جدا ہو جاتا ہے، نیز الفاظ کی یہ تجلی جو لطافت وفصاحت کے صفات سے اور موسیقی کی خصوصیتوں سے متصف ہوتی ہے، جس کا اثر سننے والوں پر پڑتا ہے، پھر قلوب پر اسی تجلی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ کبھی سننے والوں میں غیظ وغضب کے جذبات ابھر آتے ہیں، یا برخلاف اس کے کبھی سننے والوں میں محبت کے جذبات متلاطم ہونے لگتے ہیں، کبھی ان سے خوف پیدا ہوتا ہے، کبھی امید کبھی سننے والوں کے دلوں میں عظمت کی کیفیت کبھی اہانت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد اس پر غور کرو کہ ان الفاظ کو کتابی نقوش کی شکل میں اگر جلوہ گر کیا جائے تو اس وقت کیا ہوگا، ظاہر ہے کہ الفاظ کی تجلی پر مذکورہ بالا آثار ونتائج جو مرتب ہوتے تھے، ان کی کیفیت دوبالا ہو جائے گی، اور احکام کی نوعیت میں بھی بڑا اختلاف پیدا ہو جائے گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ شکلی تجلی جو معانی کی گویا پہلی تجلی ہے، اس پر جو آثار مرتب ہوتے تھے، وہ ان آثار ونتائج کے مقابلہ میں ہیچ ہو کر رہ جاتے ہیں، جو کتابی نقوش کی شکل میں تجلی کرنے کے بعد حاصل ہوتے ہیں تم خود سوچو کہ باتوں کے ذریعے جو تعلیم دی جاتی ہے، اس تعلیم میں اور کتابی نقوش کی راہ سے علم کی اشاعت جس پیمانے پر عمل میں آتی ہے، دونوں میں کوئی نسبت بھی ہے؟ کھلی ہوئی بات ہے کہ کلامی تجلی کا افادہ صرف ان ہی لوگوں کی حد تک محدود رہتا ہے، جو بولنے والے کے سامنے موجود ہوں، نیز اس کے منافع زیادہ دیر تک اپنے آپ کو زیادہ دیر تک باقی نہیں رکھ سکتے، یعنی اسی وقت تک وہ ہیں جب تک بولنے والا بول رہا ہے، بخلاف کتابی نقوش والی تجلی کے تو بجز شرائط کے ایسے بالکل آزاد ہو کر وہ پہنچتے ہیں، جو لکھنے والے کے سامنے موجود نہ تھے

جن

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ آئندہ زمانہ میں بھی پیدا ہونے والے ان سے مستفید ہو سکتے ہیں اور ہوتے رہیں مستقبل کے لامحدود زمانے تک نسلاً بعد نسل تک وہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی ایک بستی سے دوسری آبادی تک وہ پہنچتے رہتے ہیں۔ بھلا ان باتوں کو "ادنیٰ تجلی" سے کیا سروکار؟)

اس کے سوا تم کو چاہئے کہ کتابی نقوش والی تجلی کے منافع کے اس پہلو کو بھی سوچو، کہ اسی کی وجہ سے تربیت کے علوم و فنون اور ان کے مسائل و نظریات میں کتنی وسعتیں پیدا ہوئی ہیں، ہر علم کا دائرہ کس حد تک ان کی وجہ سے دیکھتے ہی دیکھتے وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے، اسی کی بدولت یہ بات ممکن ہوئی کہ متقدمین کے افکار و خیالات میں متاخرین اپنے افکار و خیالات کی پیوندبندی کر سکنے کے قابل ہوئے۔ اگلوں کے علوم و معارف سے پچھلوں کی تکمیل کی صورت محض اسی تجلی کی رہین منت ہے، علاوہ اسی کا نتیجہ ہے کہ سلف کے مسائل و نظریات کی تنقیح و تنقید کا موقع پچھلی نسلوں کو ملا، ہر فن کے مبادی اور قوانین کی بنیادیں اسی کتابی تجلی کی روشنی میں مستحکم ہوئیں، گذشتہ اقوام اور قرون اور گذرے ہوئے زمانوں یا دور دراز مقامات کے حالات سے لوگوں کو واقف ہونے کا جو موقع ملا ہے، کیا اس کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ اس میں بہت زیادہ دخل اسی کتابی نقوش والی تجلی کو ہے یقیناً آج ہم ایام سلف کے حکماء، شعراء، اطباء، علماء محققین کے مراتب سے جو واقف ہیں، اپنے اپنے متعلقہ کمالات میں ان میں سے ہر ایک کا جو مقام تھا، بلاشبہ اس کا زیادہ تر علم ہمیں اسی تجلی کی راہ سے ہوا ہے۔

الغرض یہ تو ان تجلیات کی جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، ایک مثال تھی، چاہئے کہ اسی پر تم تجلیات مرتبہ کے دوسرے سلسلوں کو قیاس کرو۔

عبقہ (۱۲)

تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات

متجلی کی یافت میں تجلیاں مانع نہیں ہوتیں

لاہوت کی تجلیوں کا جو مرتب سلسلہ ہے اس کی نوعیت یہی ہے، کہ لاہوت گویا اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے اور وہ بہت جن سے لے کے تجلی رونما ہوا ہے، ان کے اور لاہوت کے بیچ میں

بہرحال حق تعالیٰ کے جمال اور جلال کے شیون کی چونکہ کوئی انتہا نہیں ہے، اس لئے اس کی تجلیات کی بھی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، (ارشاد ربانی ہے)

ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر	زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ قلم بن جائیں اور سات
یمدہ من بعدہ سبعة ابحر ما نفدت	سمندروں سے پر سمندر اس کی مدد کرے اور وہ روشنائی
کلمات اللہ۔	بن جائے تو اللہ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے۔

کہنے والے نے اسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عربی کا یہ شعر کہا ہے، ؎

شربت الحب کاساً بعد کاس	پیالہ پر پیالہ شراب کا میں چڑھاتا گیا لیکن نہ شراب
فما نفد الشراب وما رویت	ہی ختم ہوئی اور نہ میں سیراب ہوا۔

عبقہ (۱۳)

تجلیوں میں متجلی اور محل تجلی کے اثرات

تجلی کا حال قریب قریب ان صورتوں کے مانند ہے جو آئینوں میں نظر آتی ہیں یعنی جیسے کہ یہ صورتیں صورتیں ہوتی ہیں یا بالفاظ دیگر آئینہ کی ان صورتوں سے جو متجلی ہوتے ہیں، ان کی اور خود آئینہ کی جو ان صورتوں کا قابل ہوتا ہے، الغرض متجلی (تجلی کرنے والے) اور قابل (آئینہ) دونوں ہی کو آئینہ کی ان صورتوں کی شکل وہیئت اور رنگ و روپ کی خصوصیتوں میں جیسے دخل ہوتا ہے یہی حال تجلیات الٰہیہ کا بھی ہے گویا آئینہ والی صورت کا رنگ روپ اور ہیئت و شکل جیسے خود آئینہ کے رنگ سے بھی، اور اس رنگ سے بھی متاثر ہوتا ہے جو صاحب صورت کا ہوتا ہے، دونوں رنگوں کا اس پر جیسے اثر پڑتا ہے، بس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ الٰہی تجلیات میں بھی دونوں رنگ پائے جاتے ہیں (یعنی محل تجلی اور صاحب تجلی) دونوں کا رنگ تجلیوں میں پایا جاتا ہے، اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ جو مادی آلائشوں سے نجات خوردہ اور مجرد ہے، اس پر جو تجلی قائم ہے، وہ اپنے اندر تجرد کے رنگ کو رکھتی ہے، اسی طرح خیال پر جس تجلی کا تسلط ہے، اس کے احکام دوسرے ہوں گے یعنی شکل و صورت رنگ و روپ وغیرہ صفات وہ رکھتی ہے، حالانکہ تجلی کرنے والی ذات، دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

عبقہ (۱۴)

تجلیات کی تقسیم

تجلیوں کے متعلق جیسا کہ کہا جا چکا کہ ان کی نہ حد ہے نہ انتہا۔ علام الغیوب کے سوا ان کی تعداد کو کون جان سکتا ہے۔ صوفیہ کا مشہور فقرہ کہ "لا تکرار فی التجلی" (یعنے تجلی دہرائی نہیں گئی ہے) بلکہ ہر تجلی اپنے اندر کچھ خاص خصوصیت رکھتی ہے، جو دوسری تجلی میں نہیں پائی جاتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ کائنات کی ہر چیز جو حق تعالیٰ کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے جیسے ان کو کوئی گن نہیں سکتا، اسی طرح حق تعالیٰ کی تجلیوں کو کون گن سکتا ہے۔

(مگر یہ حکم جزئیات کا ہے) باقی کلیات کے حساب سے لوگوں نے تجلیوں کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے، مگر یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کو پانچ قسموں میں بانٹا جاتا۔

بہرحال تجلیوں کو کلی طور پر تقسیم کرنے کی صورت یہ ہے کہ تجلی ظاہر ہے کہ ذہنی ہوگی یا خارجی، چونکہ ذہنی کے لفظ سے اس مقام پر اس کا وہ مفہوم مقصود ہے، جو لفظ خارجی کے مفہوم کا مدمقابل ہے، اس لیے ذہنی کی بھی دو قسمیں پیدا ہوں گی، یعنے عقلی اور خیالی، اسی طرح خارجی "خارج" کے جس لفظ سے یہاں بنایا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کے ذہن سے باہر جو چیزیں پائی جاتی ہیں، ان ہی کو ہم یہاں خارجی قرار دے رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر ایسی ساری چیزیں جو عالم علوی (عالم ملکوت) کے لیے ذہنی ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں، یا "شخص اکبر" کے لحاظ سے جو ذہنی احوال یا فلکی نفوس کے لیے جو ذہنی اشیاء ہوں، سب پر چونکہ یہ بات صادق آتی ہے کہ آدمی کے ذہن سے وہ خارج ہیں، اس لیے اس قسم کی ذہنی بھی خارجی ہی قرار پائیں گی۔ پھر تجلیات کی وہ قسمیں جو عالم علوی اور شخص اکبر و نفوس فلکیہ کے لحاظ سے ذہنی ہیں، ان کے متعلق دیکھنا چاہیے کہ ان کا قیام کہاں ہے؟ النفس الکل پر ہے، یا نفوس فلکیہ پر ہے؟ یعنی نفوس فلکیہ پر ہے، یا شخص اکبر کے قلب پر جسے نفس اکبر کے خیال پر جسے صوفیہ اصطلاحاً جس کا نام عالم مثال ہے، جو دراصل شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہے جو ہم انسانوں کے خیال کو ہم سے ہے، یا شخص اکبر کے اس جسم پر وہ تجلی قائم ہے جسے جسم شہادی کہتے ہیں (یعنے عالم محسوس)

بہرحال ذہنی تجلیات کی وہ قسم جس کا تعلق آدمی کے خیال سے ہے، ان کا نام "صوری تجلیات"
ہو، آدمی کے عقل سے جن تجلیات کا تعلق ہے ان کا نام "معنوی تجلیات" رکھنا چاہیے اور آدمی کے
ذہن سے باہر تجلیات کا جو سلسلہ ہے، آخر ان کا تعلق ان تجلیات سے ہے، جو "النفس الکلی" یا "شخص
اکبر" کے قلب پر اور نفوس فلکیہ و ملکیہ پر قائم ہیں، تو ان تجلیات کا نام "تجلیات مجردہ" ہوگا۔ اسی طرح شخص
اکبر کے خیال پر جن تجلیات کا قیام ہے، ان کو "تجلیات مثالیہ" یا "مثالی تجلیات" کے نام سے موسوم کیا جاتا
ہے، اور شخص اکبر کے جسم پر جو تجلیاں قائم ہیں، ان ہی کو "تجلیات جسمانیہ" یا "جسمانی تجلیات" کہتے ہیں،
ان اقسام کو بھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے، بہرحال خارجی تجلیات کی ان لوگوں نے ایک اور تقسیم
بھی کی ہے، یعنی ان خارجی تجلیوں کے متعلق دیکھنا چاہیے کہ مقصود ان سے کسی خاص بالذات تربیت
ہے، یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع (زمان) یا مختلف اقوام میں سے کسی خاص عالم کی تربیت مقصود ہے،
موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جو "ناری یا آتشیں تجلی" ہوئی تھی، یہ پہلی تجلی کی مثال ہے کہ مقصود
اس تجلی سے خاص موسیٰ علیہ السلام کی ذاتی تربیت تھی، بہرحال تجلی کی اس قسم کا اصطلاحی نام "تجلیات
شہودیہ" یا "شہودی تجلیات" ہے اور الرحمن کی جو تجلی عرش پر قائم ہے، یہ تجلی کی دوسری قسم کی
مثال ہے، اصطلاحاً اس کا نام "تجلیات کمالیہ" یا "کمالی تجلیات" ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ بظاہر میرے نزدیک تقسیم کی مذکورہ بالا صورت) کی جگہ تقسیم کا نہج یہ قائم
کیا جائے کہ تجلی جس مقصد سے ہوئی ہے، اس کو دیکھنا چاہیے کہ کیا ہے؟ آیا صرف تجلی کا کمال مقصود
ہے، یعنی قرب و نزدیکی کے لحاظ سے بندوں میں جو کمالات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کمالات کو ان کے
اندر پیدا کرنا تجلی کی غرض اگر ہے، تو اسی کو تجلی "شہودی" کے نام سے موسوم کرنا چاہیے اور سمجھنا چاہیے
کہ یہی شہودی تجلی ہے۔ یا تدبیر یعنی نظم عالم کی تنظیم و بندوبست سے جن کمالات کا تعلق ہے تجلی
سے ان ہی کمالات کا ظاہر کرنا مقصود ہے، تو اسی کا نام "کمالی تجلی" رکھنا چاہیے، تکوین و تخلیق اور تشریع
(یعنی شرعی قوانین کا انتظام) اسی "کمالی تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسی کمالی تجلی جس کا اس محسوس عالم شہادت سے تعلق ہو یعنی کسی جسمانی امر پر حق تعالیٰ کی ایسی
تجلی ہوئی ہو کہ اس تجلی کو حق کی ذات کا عنوان قرار دیتے ہوئے تخلیق و تکوین کا اسے سرچشمہ ٹھہرا دیا
گیا ہو، تو میں صوفیا کے کلام میں اس قسم کی تجلی کا کوئی ثبوت مجھے اس وقت تک نہیں ملا ہے۔ [1]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جیسے غیب میں عرش پر تجلی فرماتے ہوئے حق تعالیٰ عالم کا نظم فرما رہے ہیں یوں ہی اسی طرح عالم محسوس و شہادت
کی کسی چیز پر تجلی فرما کر کسی نوع یا عالم کی تربیت حق تعالیٰ فرماتے ہوں اس کا کوئی ثبوت [illegible] (دیکھو حاشیہ صفحہ [illegible])

عبقہ (۱۵)

شہادی تجلی* ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کی شہادت خود کتاب اللہ میں ملتی ہے لیکن شہادی امور کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم تو وہی ہے، جسے عام طور پر لوگ جانتے ہیں، وہی لوگوں میں معروف و مشہور بھی ہے، یعنی تجلیات کا وہ سلسلہ جس کی پیدائش اور پیدا ہونے کے بعد جس کا باقی رہنا جسمانی امور سے متعلق ہو، مادہ کی صلاحیتیں اور صحت میں چیزوں کی حفاظت کی جو خاصیت ہے، افلاک کے اوضاع مطالع کا اقتضاء حیوانی، انسانی جنی وغیرہ کے ارادے، یہ سب اسی تجلی* کی مثالیں ہیں۔

اور دوسری قسم ان کی وہ ہے، جن کی پیدائش اور جن کا باقی رہنا یہ اس اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے، جو صرف شخص اکبر کے باطن سے ابھرتا ہے، عالم مثال، اور ملاء اعلیٰ جیسی تجلیات مجردہ یا مثالیہ یہ سب اسی قسم میں داخل ہیں۔

ان دونوں تجلیوں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے ایک حرارت آوردہ ہوتی ہے، جو اخلاط کے بگڑ جانے کی وجہ سے بشکل بخار نمایاں ہوتی ہے، اور حرارت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے جو غیظ و غضب اور غصہ کی حالت میں آدمی پر طاری ہوتی ہے، یا ایک زردی آوردہ ہوتی ہے، جو یرقان کی بیماری سے پیدا ہوتی ہے، اور ایک زردی وہ بھی ہوتی ہے جو ڈر اور خوف کی وجہ سے آدمی کے چہرے پر ظاہر ہوتی ہے۔ یا وہ قوت جو گھی دودھ کے کھانے سے اور ورزش وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، اور قوت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے، جیسے غصہ کی حالت میں آدمی اپنے اندر پاتا ہے، بہرحال دونوں میں جو فرق ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

نشأۃ اخرویہ کے اجسام کی نوعیت

میرا خیال ہے کہ شہادی تجلی کا تعلق دوسری قسم سے ہے گویا شہادت اور مثال دونوں ہی سے اس کا تعلق ہے، دیکھئے ان کی پیدائش اور بقاء شخص اکبر کے باطنی اقتضاء سے جو کہ وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کا تعلق مثال سے ہوا، اور ظہور اس تجلی کا چونکہ عالم شہادت میں ہوتا ہے، اس لئے شہادت سے بھی اس کا

---

* بقیہ حاشیہ گزشتہ: نہیں تھا لیکن کسی خاص شخص کی تربیت کے لئے عالم شہادت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ناری تجلی ہوسکتی ہے۔

ہیں، یہ اسی نوعی صورت کا اقتضاء ہے، مثلاً نباتی صورت یہ چاہتی ہے کہ درخت کے بعض جزو پر پھل کی صورت یعنی صورت ثمریہ کا اور بعض جزو پر پھول کی صورت کا بعض پر پتوں کی صورت کا فیضان ہو، الغرض یوں ہی مختلف اجزاء پر درخت کے ہر ہر مختلف صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، یہ صورت نباتیہ کا اقتضاء ہے۔

علاوہ اس نوعی صورت کی اس واحد جسمانی صورت یعنی عالم جسمانی کا ایک نفس بھی ہے جیسے نفس ناطقہ مادے سے مجرد ہے، اسی طرح عالم کا یہ نفس بھی مادے سے مجرد اور پاک ہے، اس کو نفس کلی کہتے ہیں تمام نفوس ناطقہ کا اس نفس سے وہی تعلق ہے جو اندرا کی قوی و حواس ظاہرہ و باطنہ کو نفس ناطقہ سے ہے، اسی طرح عالم کی اس شخصی صورت کی ایک خیالی قوت بھی ہے، تمام خیالات کو اس سے وہی نسبت ہے، جو جزو کو کل سے ہوتی ہے، اسی مقام پر معلوم ہونا چاہیئے کہ انسان سے لوپر جیا جسام ہیں مثلاً افلاک وغیرہ، ان میں جو خیالی قوت جاری و ساری ہے، وہی عالم مثال ہے، عالم کی اس شخصی صورت میں ایک عزم و ارادہ کرنے والی قوت بھی ہے، اسی کو قوت عازمہ بھی کہتے ہیں، ہماری قلبی قوت کا جو تعلق ہمارے اعضاء اور بدن سے ہے یہی تعلق عالم کی اس قوت کو ساری کائنات سے ہے، اور جیسے ہماری قلبی قوت ان تمام قوتوں پر مسلط ہے، جو ہمارے بدن میں پائی جاتی ہے، اور ہماری ساری ظاہری اور باطنی قوتوں پر قلبی قوت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی طرح کائنات کی ساری قوتوں پر عالم کی اس قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے۔

عزم و ارادہ، محبت و عداوت، رحمت و الفت و انس، نفرت و وحشت، رد و قبول الغرض سارے اخلاق و ملکات، احوال و مقامات کا محل اور سرچشمہ عالم کی یہی قوت عازمہ ہے، عالم کے نفس مجرد کی گویا یہی قضا قلبی ہے، اور راحتہ بھی ہے، اور بدن کی سلطنت کا تخت یا عرش بھی یہی قوت ہے نفس کے سامنے جو تاثیری اعمال جو اجسام اور قوتوں میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان کا مظہر بھی یہی ہے، آدمی میں جو قوت فکر پائی جاتی ہے، اس قوت کو حرکت پر آمادہ کرنے کا کام بھی یہی قوت انجام دیتی ہے، یوں ہی ہماری قوت متفکرہ کو یہی وہی استعمال کرتی ہے، ہمارے مختلف قوی کے اقتضاؤں میں جو کشمکش پیدا ہوتی ہے، تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح کا کام بھی وہی کرتی ہے۔

آدمی کا نفس جب کسی چیز کو چاہتا ہے، تو جو تدبیریں اس اقتضاء کی تکمیل میں مانع آتی ہیں، ان پر بھی اسی قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے، اگر چہ اس چیز کو خود بھی قوت عازمہ چاہتی ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تمہارا جی کسی چیز کو چاہتا ہے، لیکن دل اس پر راضی نہیں ہوتا تو ظاہر

ہے کہ ایسی صورت میں نفس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

بہرحال اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کرو گے تو تم پاؤ گے کہ "قلب" ہی تمہارے سارے قویٰ کا مطلق بادشاہ ہے گویا سارے قویٰ اور بدن کے سارے اعضاء کی حیثیت قلب کے سامنے رعایا کی اور مقتدی کی ہے، ہماری قوتوں میں سے کوئی قوت اگر کسی چیز کو چاہتی ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ "قلب" کے سامنے وہ دست سوال دراز کرتی ہے، اور چاہتی ہے کہ کسی طرح "قلب" اس کے مطلوب کے حاصل کرنے پر آمادہ ہو جائے اگر اس حال کی تعبیر "شفاعت" کے لفظ سے کی جائے یعنی سمجھا جائے کہ "قلب" سے یہ قوتیں سفارش کرتی ہیں، اور حاجت کو اس کے آگے پیش کرتی ہیں تو یقیناً وہ اس تعبیر کا مستحق ہے۔

اور یہی نہیں بلکہ تمہارا وجدان تم کو یہ بھی بتائے گا کہ کسی کام اور کسی فعل کا موجود ہونا اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ "قلب" ان کو موجود کرنے پر آمادہ نہ ہو جائے، مثلاً خود غور کرو ہم کسی خاص کام کا یا حرکت کا تصور کرتے ہیں، اور جو منافع اس کے ہو سکتے ہیں، ان کو بھی خوب اچھی طرح سوچ سمجھ لیتے ہیں، لیکن ہمارے یہ تصورات، اور ہمارا صرف سوچ بچار اس کام یا حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے لئے کیا کافی ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسا سمجھنا خلاف واقعہ ہے، بلکہ حقیقت یہی ہے کہ قلب جب تک اس کام اور حرکت کے انجام دہی پر آمادہ نہ ہوگا، اس وقت تک نرا تصور تنہا ناکافی ہے۔

پس یہی بات یہی ہے، کہ کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے میں جو کام علت فاعلہ کرتی ہے گویا یہی حیثیت قلب کی ہے، اور اس کے سوا ہمارے جتنے قویٰ ہیں ان میں بعض کی نوعیت ان جاسوسوں کی ہے جنہیں معلومات کہتے ہیں اور ادراک و احساس کا کام کرنے والی قوتوں کا یہی حال ہے اور بعض کی نوعیت اوزار اور آلات کی ہے، جن قوتوں سے کام کرنے میں آدمی کام لیا کرتا ہے یعنی "فعلی قویٰ" ان کا حال یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "شخص اکبر" کا قلب ہی ساری کائنات کا اور ان سارے حوادث و واقعات کا جو عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، مبدء اور سرچشمہ ہے، عربی الفاظ میں شخص اکبر کے اس قلب کی تعبیر ان الفاظ سے کرتے ہیں، یعنی

مصدیۃ الجمع من امثال والاحوال	مثالی صورتوں اور کیفیتوں کے مجموعہ کی پیدائش
	یہ علم اسی قلب سے متعلق ہے۔

یہاں معلوم کرنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ہم انسانوں کے اندر جو "قوت عاقلہ" پائی جاتی ہے اگرچہ وہ کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، اسی لئے ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ بلحاظ مختلف اعضاء میں سے فلاں عضو میں وہ قرار یافتہ و جاگزیں ہے، یا فلاں عضو میں وہ پائی جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام طور پر جس عضو کی تعبیر "قلب" کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس سے ہماری اس "قوت عاقلہ" کا کسی نہ کسی حد تک کوئی نہ کوئی خصوصی تعلق ضرور ہے ایسا خصوصی تعلق جو دوسرے اعضاء سے اس کا نہیں ہے، اگرچہ اس کی تاثیری روانیاں سارے جسم کو حاوی ہے اور جسم کے ہر ہر عنصر میں جاری و ساری ہیں۔

ارباب کشف و شہود کی جو یافت ہے کہ عالم کی "احدیۃ الجمع" کی کیفیت کا اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے (یعنی فلک الافلاک) سے خصوصی تعلق ہے، تو اس کا مطلب بھی یہی ہے اور اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ "شخص اکبر" کا وہی قلب ہے۔ اور "النفس الکل" کا عرش ہی وہی ہے، دراصل کی نوعیت گویا یہ ہے (کہ) اجسام جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور عالم کی قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر مختلف مراکز میں مرکوز نہیں ہوئی تھیں، تو اس وقت عالم کے اس "النفس الکل" کا تعلق "شخص اکبر" کے مجموعے سے تھا، یعنی کسی خاص جگہ اور مقام سے اسے کوئی خصوصیت نہ تھی، اور روایتوں میں جو آیا ہے کہ ابتداء میں عالم عماء (یعنی بادل) میں تھا، یہ اسی حال کی طرف اشارہ ہے، لیکن جب باہم اجسام ایک دوسرے سے جدا ہوئے اور قوتوں کا مختلف مرکزوں سے تعلق ہوا، تو "النفس الکل" کا "شخص اکبر" سے جو اجمالی تعلق تھا اس تعلق نے تفصیل کا رنگ اختیار کیا۔ اور اسی کے بعد اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے، اس سے تو "النفس الکل" کا بلاواسطہ پہلے تعلق پیدا ہوا، اور پھر اسی کے واسطے سے اس کا تاثیری تعلق دوسری چیزوں سے قائم ہوا۔

مثال سے ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ اجسام اور قوی جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اس وقت "شخص اکبر" کے مجموعے سے "النفس الکل" کے تعلق کی کیفیت گویا ایسی تھی، جیسے جنین (بچہ شکم) کے نفس کا تعلق اپنے بدن سے اس وقت ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے بدن کا پورا ڈھانچہ مکمل نہیں ہوتا، میں نے تمثیل کے لئے جنین کے متعلق ان لوگوں کے خیال کو اختیار کر لیا ہے، جو قائل ہیں کہ ڈھانچے کی تشکیل سے پہلے بھی جنین کے بدن کی تدبیر وغیرہ کا تعلق اس کی ماں کے نفس سے نہیں بلکہ خود جنین ہی کے نفس سے رہتا ہے، بہرحال مذکورہ بالا حالت میں جنین کے نفس کا تعلق خاص خاص عضو سے نہیں بلکہ ایک ایسے اجمالی امر سے ہوتا ہے۔

جس میں اپنے قابل مادہ کی راہ سے تشخص و تعین پیدا ہوتا ہے، ٹھیک یہی حال نفس کل کا شخص اکبر کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے، جب تک اجسام ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور قوی کا مختلف مرکزوں میں تمرکز نہیں ہوتا، یعنی نفس کل کی ایک اجمالی عنایت، حرکت کو اور ان تغیرات کو پیدا کرتی ہے، جن کا ظہور شخص اکبر میں مسلسل ہوتا رہتا ہے، پھر ان ہی حرکات اور تغیرات سے صلاحیتیں اور استعداد قبول کرنے والے مادے میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی راہ سے نفس کل کی اس اجمالی عنایت میں تشخص کا رنگ بتدریج پیدا ہوتا رہتا ہے، تاآنکہ منصۂ شہود پر ایسے اجسام ظہور پذیر ہو جاتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہوتے ہیں، اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف قوتیں مختلف اجسام میں اپنی اپنی جگہ جاتی چلی جاتی ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ جسم جو تمام اجسام کو محیط ہے، قوت عاقلہ کی خصوصیت کا حامل بن جاتا ہے، یعنی تمام دیگر اجسام کے مقابلہ میں یہ امتیاز جسم محیط ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

الغرض یوں جسم محیط میں اسی اجمالی تعلق کا اور اس تاثیر کا جو سارے عالم میں جاری و ساری ہے، ایک وحدانی مرکز قائم ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے جنین کا ڈھانچہ جب مکمل ہو جاتا ہے تو جنین کے نفس اور نفس کی وہ تاثیر جس کا بدن سے تعلق ہوتا ہے، دونوں کا مرکز جنین کا قلب بن جاتا ہے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ حقائق کی بحث و تحقیق میں جن لوگوں نے حصہ لیا ہے، ان میں کسی نہ کسی طرح ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے کہ عالم میں جس تاثیری عمل کے نتائج بکھرے ہوئے ہیں، اس تاثیری عمل کا مرکز جسم محیط ہی میں ہو سکتا ہے، خواہ اپنے اس اقرار و اعتراف کا ان کو شعور ہو یا نہ ہو لیکن کسی نہ کسی شکل میں ہر ایک نے اس کو مانا اور تسلیم کیا ہے، آخر ارباب فلسفہ ہی کو دیکھو! یہ جو وہ کہتے ہیں کہ اس عالم کون و فساد یعنی چیزیں جہاں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، ان کے حوادث و واقعات کے ابتدائی اسباب اور مبادی فلکی اوضاع اور آسمانی حرکات ہیں، اور ان اوضاع و حرکات کے مبادی ان نفوس کو یہ لوگ قرار دیتے ہیں جن کا فلکی اجرام سے تعلق ہے، اور کہتے ہیں کہ چرخ محیط جو سارے سماوی اجرام کا احاطہ کئے ہوئے ہے، وہی ان سماوی اجرام کی تحریک کا باعث ہے، اور ان میں قسری[1] حرکت پیدا کرتا رہتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ فلک

---

[1] حرکت کا سبب جب جسم متحرک کا اپنا ہو تو وہ حرکت ارادی ہے یا طبعی ہے، بہرحال وہ متحرک جسم کی خصوصیت ہو تو یہی حرکت ہے لیکن متحرک کے اپنے خاصیت سے نہیں، حرکت کرنے پیدا ہوئی ہو، بلکہ بیرونی قوت سے متحرک ہو تو ایسی حرکت کو حرکت قسری کہتے ہیں۔ ۱۲

محیط کی حرکت ذہنی حرکت ہے یعنی ایسی حرکت ہے جس کی وجہ سے ان چیزوں کا ذہنی حرکت کے
ساتھ متحرک ہو جانا ضروری ہے جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے تھے، ایسی صورت میں خود یہ سوچنا
چاہئے کہ اس کے سوا چارہ کار ہی کیا ہے، اگر جسم محیط کے متعلق یہ مانا جائے کہ ایک قسم کا معنوی
تسلط اور باطنی قہر و غلبہ اس کو ان اجرام پر حاصل ہے، جو اس کے احاطہ میں داخل ہیں، جس کا
مطلب یہی ہوگا کہ جسم محیط کا نفس سارے نفوس پر غالب ہے، اور سارے اثرات اسی ارادے
کے تابع ہیں جو جسم محیط کے نفس میں پیدا ہوتا ہے، چاہئے کہ اس مسئلہ کا غور سے مطالعہ کرو، تفصیل
سے یہاں اس لئے گریز کیا گیا ہے کہ اس قسم کے مختصر رسالہ میں ان طویل مباحث کی گنجائش نہیں
ہے، جو کچھ کہہ دیا گیا ہے، ارباب بصیرت و صاحبان فہم و فراست کے لئے وہی کافی ہے۔

عبقہ (۱۷)

"استعدادیوں کے علوم میں بحث کا موضوع جس تجلی کو قرار دیا گیا ہے اس کا بیان"

تجلیات کے سلسلہ کا اسم جس کا نکتہ ہی تھی جسے تجلیات کلیہ یا کلی تجلیات کہتے ہیں، یہ وہ جس
تجلی سے مختلف مراتب میں سے کسی مرتبہ یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع کی تربیت و نگہداشت مقصود
ہوتی ہے، بعض یہی کلی تجلیات کا وہ حصہ جو مادی آلائشوں سے مجرد اور پاک ہو، اس کی بھی مختلف قسمیں ہیں
نفس کلی پر اس حد کی جو تجلی ہوتی ہے یہی کلی تجلیات میں فضیلت حاصل ہے، سب سے زیادہ اعلیٰ و ارفع یہی
تجلی ہے، اسی لئے اس کو اول التجلیات کہتے ہیں، عالم میں تاثیرات کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے
اس کی اصل اور بنیاد بھی یہی تجلی ہے، اور ان تمام تاثیرات کا جوہر بھی یہی ہے، چونکہ اس تجلی کو
نفس کلی قبول کرتا ہے، اسی لئے اس میں تجرد اور مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا رنگ
پایا جاتا ہے، اور اس کے تاثیری عمل میں بھی حال یہی کیفیت بھی اسی کا نتیجہ ہے، گویا لاہوت کے لحاظ
سے اپنے مجرد ہونے کی خصوصیت کی وجہ سے وہ صورت عقلیہ ہے، اور عالم جسمانی پر اثر انداز ہونے
کے اعتبار سے اس عالم کا گویا وہ [illegible] مجرد ہے، اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نفس کلی کی وہ تجلی گویا نفس

---

* کرۂ اسفل کی جو حرکت ہوتی ہے، اس کو ذہنی حرکت کہتے ہیں، متحرک اپنی جگہ پر حرکت میں [illegible]
اس کے حدود ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، آگے مصنف نے بتایا ہے [illegible]
ایک [illegible] جسم کی حرکت ضروری نہیں [illegible]

ہے یا النفس الکل ہی کی وہ زندگی اور حیات ہے، اور النفس الکل کی حیثیت اس کے مقابلہ میں گویا جلوہ گاہ کی ہے، اسی طرح گویا سمجھنا چاہئے کہ النفس الکل اسی تجلی کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت اور اس کے مختلف تاثیری آلات میں گویا ایک آلہ ہے۔

نیز لاہوت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے، اور کسی سمت یا جہت کو اس کے لئے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور نہ کسی مکان کو اس کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے، اسی طرح یہ بات کہ وہ نہ متصل ہے، اور نہ منفصل یعنی کسی چیز سے مس کرنا اتصال ہی کا علاقہ ہے اور نہ منفصل اور جدا ہونے کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاہوت کو اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں لاہوت کی یہ تجلی ایک ایسا مرتبہ ہے، جس کی طرف اس قسم کے صفات مثلاً علم و ارادہ وغیرہ کا انتساب حقیقت کے رنگ میں نہیں ہو سکتا، جیسے ذریعہ تدریج ان صفات سے متصف ہونے کی اس میں گنجائش نہیں ہے اور یہی تجلی ہے، جس کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ سارے عالم کے ساتھ لاہوت کی عنایت کا دوامی تعلق ہے، اسی کی راہ سے وہ سارے جہان پر اثر انداز ہے، تجلی کے اس مرتبہ کے فعل کی نوعیت کلی ہوتی ہے، نیز تاثیری جہت بھی اس فعل کی کلیت ہی کا رنگ رکھتی ہے، تعیین وہ تشخص جو کبھی بھی پیدا ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کا نتیجہ ہے، جو اس کے فعل کی تاثیری اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

• الغرض ذریعے وجود منبسط (پر سب سے پہلا اثر اسی تجلی کا پڑتا ہے، اور کائنات میں ہر اثر انداز ہونے والی شئے کا آخری سلسلہ اسی تجلی پر پہونچ کر ختم ہوتا ہے، نیز جو فعل تجلی کے اس مرتبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، وہ ایجابی فعل لیکن مشابہ ہوتا ہے وہ اختیاری افعال سے، اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ لاہوت کی تجلی کا یہ مرتبہ عالم میں داخل نہیں ہے، بلکہ شخصی طور پر اسی کا وجود عالم کے وجود سے ممتاز ہے، اور سارے عالم پر وہی قاہر اور غالب ہے، لیکن اس کا یہ غلبہ و تسلط ایک قسم کا معنوی غلبہ و تسلط ہے، کبھی اس تجلی کے اثرات فلکی نفوس کی راہ سے نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کے ذریعوں سے جھانکتے ہیں، کبھی ان کا ظہور نوعی صورتوں سے ہوتا ہے، اور کبھی ارادہ کرنے والے نفوس سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً انس و جن، ملائکہ کے نفوس سے، بہر حال یہ اختلاف مظاہر کے لحاظ سے ہے، ورنہ خود اس تجلی کی نسبت سے اگر اس کے ان مختلف اثرات کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ اس کے حساب سے سب ایک ہیں، ان میں نہ تعدد ہے، اور نہ تکثیر بلکہ تعدد و تکثیر کی یہ ساری کیفیتیں ان ہی مظاہر اور ان چیزوں کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں، جو ان اثرات کو قبول کرتی ہیں۔

ہم تجلی کے اس مرتبہ کی طرف جس فعل اور تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، اس کا مطلب بس اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں مبدء فیاض ہونے کی جو شان اس میں پائی جاتی ہے، اسی شان کو اس کی طرف ہم منسوب کر رہے ہیں۔

گویا یوں سمجھو! کہ آفتاب کی شعاع کی جو حالت ہوتی ہے، وہی حال اس تجلی کا ہے، یعنی بذاتِ خود آفتاب کی یہ شعاع ایک خالص چمک و دمک اشراق و درخشانی ہے، جو آفتاب میں پائی جاتی ہے، جب تک آفتاب ہے، اس شعاع کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے، آفتاب کے وجود کا دوام اس کا دوام ہے، ہر وہ چیز جو اس شعاع کے سامنے آجائے اس کو روشن کرنے کا مطلب ظاہر ہے کہ اس کے سوا اور کیا ہے، کہ شعاع بذات خود ایک درخشاں و تاباں وجود ہے۔

پھر اس کے ساتھ اس کو سوچو کہ شعاع شمسی کی یہ کیفیت یعنی روشنی بخشی کی جو خاصیت اس میں پائی جاتی ہے جو درحقیقت اس کی تابانی و درخشانی ہی کی دوسری تعبیر ہے، اس کی یہ کیفیت تو آفتاب کے لحاظ سے ایک بسیط و واحد کیفیت ہے، اس کا وجود آفتاب کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے جب تک وہ ہے، اسی وقت تک شعاع بھی اس کے ساتھ ہے، اس نقطۂ نظر سے اس میں (یعنی شعاع میں) کسی تغیر کی گنجائش ہے، اور نہ تبدیلی کی، اس حیثیت سے ہم شعاع کی درخشانی و تابانی کی صفت کو قوی اور ضعیف ہونے کے مدارج میں تقسیم نہیں کر سکتے لیکن یہی شعاع جن جن چیزوں پر پڑتی ہے، ان کے لحاظ سے دیکھو تو لامحدود بے شمار مراتب و مدارج اس میں پیدا ہو جائیں گے، مختلف تقسیم قبول کرنے لگی، مثلاً آئینہ پر جب وہ روشنی کرتا ہے تو اس وقت اس کی روشنی کی جو نوعیت ہوتی ہے یقیناً اس روشنی سے مختلف ہوگی جو پانی پر پڑنے سے اس شعاع سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح ریت پر جب یہی شعاع چمکتی ہے تو جو حال اس وقت اس کا ہوتا ہے، وہ اس حال سے قطعاً مختلف ہے، جب کہ بجائے ریت کے پتھر کو وہ روشن کر رہی ہو، زمین پر شعاع کے پڑنے سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس کیفیت سے مختلف ہوگی جب کہ کسی کوئی شعاع روشنی بخش رہی ہو، الغرض جہاں تک سوچتے جاؤ، بے شمار شکلیں اس کی ملتی چلی جائیں گی۔

میرا خیال ہے کہ نظر و استدلال کی راہوں سے خدا کی جو معرفت حاصل کرتے ہیں، ان کی انتہائی رسائی زیادہ سے زیادہ اسی حد تک ہو سکتی ہے، کہ اسی تجلی کی راہ سے حق تعالیٰ کو وہ پہچانیں، یعنی زیادہ سے زیادہ وہ بھی جان سکتے ہیں کہ سارا تغیری کارخانہ جو عالم میں نظر آتا ہے، وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ کہ بقا و دوام بھی اسی کے لئے ہے، اس پر کوئی چیز اضافہ نہیں ہو سکتی

اور نہ کسی قسم کی تبدیلی و تغیر کی اس میں گنجائش ہے (اور یہ سارے خصوصیات اسی تجلی کے ہیں)
افضل المحققین (شاہ ولی اللہؒ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کا لفظ جو ملتا ہے، میرے نزدیک اس
سے مراد تجلی کا یہی مرتبہ ہے نیز حدیث میں جو یہ آیا ہے

ان الرب تبارک وتعالیٰ قبل خلق السموٰت والارض کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء ۔

آسمان و زمین کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ ایک ایسے عما، (بادل) میں تھے جس کے اوپر بھی ہوا تھی اور نیچے بھی ہوا تھی۔

تو اس کو بھی اسی تجلی کی طرف میں اشارہ خیال کرتا ہوں، یعنے اجسام باہم ایک دوسرے سے جب تک الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور مختلف مرکزوں کو عالم کی قوتوں نے اپنا مرکز نہیں بنایا تھا اور عرش پر حق تعالیٰ کا استوا نہیں ہوا تھا، اس وقت صرف یہی تجلی تھی۔

خلق و آفرینش کا کمال اور نوعی صورتوں نیز ان کے لوازم و آثار کے فیضان کا سررشتہ حقیقت لاہوت کی "اسی تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے، ان ساری چیزوں کا مناط یہی تجلی ہے۔

یہ سوال کہ تجلی تو عنوان ہوتی ہے، تو لاہوت کی ذات میں اس تجلی کا منشاء کون اور اس کا مصداق کیا ہے؟ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ "تشیون کا مرتبہ" یعنے باطن الوجود کے احوال کا جو مقام ہے وہی اس تجلی کا منشاء ہے۔

عبقہ (۱۸)

انبیاء علیہم السلام اپنی شریعت میں جس تجلی کی طرف دعوت دیتے ہیں، اور شرائع الٰہیات کا مدار جس پر ہے، اس عبقہ میں اسی تجلی پر بحث ہوگی۔

ان ہی کمالی تجلیات مجردہ کے سلسلے میں ایک تجلی وہ بھی ہے جو شخص اکبر کے قلب پر قائم ہے لیکن چونکہ اس تجلی کو جو شئی قوت تامہ قبول کرتی ہے، اس لئے مطلب اس کا یہی ہوا کہ اس تجلی کا سب سے پہلے بالذات تعلق جسم بسیط سے قائم ہوتا ہے، اور اس کے بعد ساری کائنات سے اس کا ربط اسی تجلی کے توسط سے پیدا ہوتا ہے گویا سمجھنا چاہئے کہ تجلی اعظم کے تنزل سے یہ تجلی پیدا ہوتی ہے، اور عالم میں جو تاثیری کاروبار پھیلا ہوا ہے اس نے "جسم بسیط" میں جو قرار اختیار کیا، اسی قرار کو تعبیر اس تجلی سے کرتے ہیں۔

گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک ایسی چیز جو ساری تعلقات سے آزاد تھی، اس نے اپنا گھر بسا

اس جسم محیط میں اس لئے بنایا کہ تمام قوتوں میں جو غالب ترین قوت ہے اور عالم کی علت فاعلہ ہونے کی حیثیت اسی کو حاصل ہے، یعنے قوت عاقلہ، اس کا اسی جسم محیط سے خصوصی تعلق تھا، اور یہ صورت حال اس وقت پیش آئی جب اجسام باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو چکے تھے اور مختلف قوتوں نے مختلف مرکزوں میں اپنی جگہ بنالی تھی ۔

باقی اس قسم کا وہم جو بعض لوگوں میں پیدا ہوتا ہے، کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات دنیا کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ یعنے لازم آتا ہے کہ وہ حادث ہو جائیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ تجلیات کے متعلق سرے سے یہ خیال ہی غلط ہے کہ ان کا حادث ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اسی تجلی کو بیان کرتے ہوئے، جس کا تعلق شخص اکبر کے قلب سے ہے، (قرآن مجید) میں آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد فرمایا گیا ہے کہ

ثم استوى على العرش يدبر الامر   پھر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے ہر کام کا بندوبست فرمانے لگے،

جس سے معلوم ہوا کہ تجلی کے حادث اور نو پیدا ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، آدمی کے قلب پر جو حال طاری ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہی دوسرے حالات پر حاوی ہو جاتا ہے، اور سارے اخلاق و ملکات اسی کے تابع ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی کے قلب میں محبت مندی ہوئی، عشق کی کیفیت جب پیدا ہوتی ہے تو اس شخص کے سارے جذبات محبت کے ہوں یا عداوت کے، مہربانی کے ہوں یا نامہربانی کے، رضامندی کے ہوں یا نارضامندی کے، خوشی ہو یا ناخوشی، سب ہی اسی عشق کی کیفیت پیوست ہو جاتی ہے، محبوب کے سوا پھر کسی اور کو وہ دوست نہیں رکھتا، محبوب سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اسی سے وہ بھی تعلق قائم کرتا ہے، اور اس سے جو بے تعلق ہیں، ان سے یہ عاشق بھی بے تعلق رہتا ہے، جس سے محبوب خوش ہے، اسی سے وہ بھی خوش رہتا ہے، جس سے وہ ناراض ہے، اسی سے یہ عاشق مسکین بھی ناراض ہو جاتا ہے، بہرحال انسانی قلب کی اسی حالت پر تم شخص اکبر کے قلب کی اسی تجلی کو قیاس کر سکتے ہو، اور سمجھ سکتے ہو کہ شخص اکبر کے قلب میں نو بہ نو پیدا ہونے والے ارادوں، اس کی محبت و عداوت پر، رد و قبول پر کسی کی طرف متوجہ ہونے یا نہ متوجہ ہونے پر الغرض شخص اکبر کے قلب میں اس قسم کی جتنی باتیں پائی جاتی ہیں، سب پر یہی تجلی کس طرح غالب اور حاوی ہے، جیسے یہ باتیں جو اسی تجلی سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا لاہوت سے بھی تعلق اسی تجلی کی راہ سے قائم ہوتا ہے، شرائع و مذاہب میں حق تعالیٰ کو اسی تجلی کی راہ سے پہچاننا مقصود ہے، انبیاء علیہم السلام نے

اسی کی طرف دنیا کو دعوت دی ہے، جیسے کن باتوں سے حق تعالیٰ خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض ہوتے ہیں، وغیرہ باتیں بتائی جاتی ہیں، پیغمبروں نے بھی اور ہر قرن میں ان کے ماننے والوں اور ان کی پیروی کرنے والوں نے بھی دنیا کو حق تعالیٰ کی اسی معرفت کی طرف متوجہ کیا ہے، شرعی آئینات کا موضوع حق کی یہی تجلی ہے۔

بعضوں نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ شرعی احکام و قوانین کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب مجازی طور پر کیا گیا ہے، اور بظاہر جو بات ان سے سمجھ میں آتی ہے، حقیقت وہ نہیں ہے، ثم کہا ہے کہ اس قسم کی باتوں کی طرف کان بھی نہ لگاؤ، واقعہ تو یہ ہے کہ خود تراشیدہ ابتدائی خیالات اور بیرونی وساوس سے الگ ہو کر جو بھی ان شرعی تصریحات پر غور کرے گا، جو تواتر کی راہ سے دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس پر اپنے آپ کو مجبور پائے گا کہ ان شرعی نصوص اور تصریحات کا وہی مطلب سمجھے جو بظاہر ان سے سمجھ میں آتا ہے، اصل مطلب سے کلام کو ہٹا کر اس کی دور از کار تاویلوں کی قطعاً جرأت نہیں کر سکتا۔

توبہ کے باب میں بڑی مشہور حدیث ہے، جس کے شروع میں یہ الفاظ آئے ہیں:

لله افرح بتوبة عبده الخ — اپنے بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کتنے خوش ہوتے ہیں[1]

حدیث کے الفاظ پر غور کرنا چاہئے، اگر یہی توبہ کا حاصل یعنے صرف توبہ کا قبول کر لینا اور عقوبت سے درگذر کرنا ہی مقصود تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا اکثر و بیشتر حصہ جو اس حدیث کے اجزاء ہیں، وہ یعنی بالکل لغو اور مہمل ہو کر رہ جاتے ہیں، سارے عرب میں جو سب سے زیادہ فصیح کلام کا مالک تھا، کیا اس قسم کی لغو گوئی کا اس کی طرف انتساب خود لغو گوئی نہیں ہے۔

فصحاء اور ارباب بلاغت اپنے کلام میں جن دقیقہ سنجیوں سے کام لیتے ہیں، جن لوگوں میں ان کی نزاکتوں کے احساس کا صحیح سلیقہ پایا جاتا ہے، اگر اس حدیث کے الفاظ پر وہ غور کریں گے تو یقیناً اپنے آپ کو وہ اس فیصلہ پر مجبور پائیں گے کہ خوشی اور مسرت کی جو انتہائی شکل ہو سکتی ہے۔

---

[1] بخاری و مسلم اور دوسری کتابوں کی یہ مشہور حدیث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے مومن بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ اس شخص سے بھی زیادہ خوش ہوتے ہیں، جو کسی ایسے ہولناک بے آب و گیاہ بیابان میں جا رہا تھا، سواری اس کی اس کے ساتھ تھی، اسی پر خور و نوش کا سامان تھا، تھک کر کسی جگہ بیٹھ گیا، ذرا سر جھکا کر سو گیا، آنکھ اس کی جب کھلی تو دیکھتا ہے کہ اس کی سواری کا جانور غائب ہو گیا، ادھر ادھر تلاش کرتا ہے، لیکن کہیں پتہ نہیں چلتا، آخر مایوس ہو کر جب موت کا یقین ہو گیا تو اسی جگہ جا کر لیٹ رہتا ہے، خیال یہ ہوتا تھا کہ یہیں مر جاؤں گا، بالآخر یہ ہوا کہ سونے کے لئے سوتا ہے کہ دفعۃً پھر آنکھ اس کی کھلتی ہے تو سواری کے جانور کو اپنے سامنے پاتا ہے، کہتے ہیں کہ خوشی کے مارے بے ساختہ اس کے منہ سے نکلا ہے، فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنا خوش یہ شخص اس وقت ہو سکتا ہے، خدا اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں ۱۲ منہ

اسی کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف اسی حدیث میں کیا گیا ہے۔

خلاصہ و شرائع میں اس تجلی کی طرف جتنی توجہ کی گئی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اللہ" کے لفظ کا اطلاق "لاہوت" پر فقط اسی تجلی کی بنیاد پر کیا گیا ہے یعنی اس تجلی کے رو سے "لاہوت" کا جو مرتبہ ہے "اللہ" کے لفظ سے اسی مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے۔

افضل المتقین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کے لفظ کا اطلاق اس تجلی پر بھی کہیں کیا گیا ہے اگرچہ تجلی اعظم کے دو معنوں میں سے ایک معنی یہ بھی ہے، اسی تجلی کی تعبیر انھوں نے "تدلی کل" سے بھی کی ہے، نیز "تجلی" کا مطلق لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے تو اس وقت زیادہ تر اسی "تجلی" مراد ہوتی ہے، باقی اس تجلی کا مشحون مصداق سو یہ ہو سکتا ہے کہ مرتبہ شیون کی تفصیل اس کی مصداق ٹھہرائی جائے، یعنے "باطن الوجود" کو اسی کا مستقل قرار دیا جا سکتا ہے۔

تنبیہ: "قوت عاقلہ" پر جو چیز قائم ہوتی ہے، اگرچہ اس کا تعلق کل کو عموم کی یہی قوت ہے لیکن یہی قوت کو چونکہ اس عضو سے جس کا نام قلب ہے خصوصی تعلق ہے، اس لئے اگر ایسا ہو کہ قوت عاقلہ پر قائم ہونے والی اسی چیز کے آثار کا ظہور تمام دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں خاص طور پر قلب کی پہنا پر وہ نمایاں ہو تو یہ چنداں بعید از عقل بات نہ ہو گی آخر تم خود دیکھئے اور غور کرو کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ کسی غم یا خوف وغیرہ کے موقع میں قلب پر جب اضطراب طاری ہوتا ہے، یا غصہ کے وقت جس قسم کی ہیجانی حالت دل میں پیدا ہو جاتی ہے، گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اُکَک کر سینے سے باہر گر پڑے گا اور اپنی جگہ چھوڑ بیٹھے گا (اس شخص اصغر کے قلب کی جب یہ حالت ہے) تو شخص اکبر کا قلب یعنی جسم عیاذ کری اس تجلی کے ساتھ جو قوت عاقلہ پر قائم ہے، اگر کسی قسم کا خصوصی تعلق ہو اور اس کے خاص خاص آثار کا ظہور اس سے ہو تو خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد میں نہیں خیال کرتا کہ (شریعت) میں جو اس کا تذکرہ کیا گیا ہے یعنی

الرحمٰن علی العرش استویٰ — "رحمٰن عرش پر مستوی ہوا"

اسے سمجھنے میں تمہیں کیا دشواری پیش آئے گی، اس کا جو مطلب ہے، یقیناً اس کا سمجھنا اب تمہارے لئے چاہئے کہ آسان ہو جائے، اور بغیر کسی تشویش کے "قلب" اس مطلب کے ساتھ مطمئن ہو جائے تمہیں سمجھنا چاہئے کہ ایک عرش تو حقیقی ہے، جو رحمٰن کا باطنی تشکل یا استواء کا اصلی مقام یہی ہے، اور یہ شخص اکبر کی "قوت عاقلہ" ہے، اور دوسرا عرش ظاہری ہے، یعنی ساری کائنات کا جو جسم جیسا ہے، یہی ظاہری عرش ہے۔

جیسے شخص اصغر یعنی جسد انسانی میں، تمام حالات وکوائف جو بدن انسانی پر طاری ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مقام قوت عاقلہ ہے، اور ظاہری سرگرمیوں ان حالات وکوائف کا جسد کا وہ حصہ ہے، جسے قلب اور دل کہتے ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی اب کتنی آسان ہو جاتی ہے، جس کا ذکر حدیثوں میں آیا ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی وجہ سے چرچراتا ہے، اسی طرح چرچراتا ہے، جیسے سوار کی وجہ سے کجاوہ چرچراتا ہے، گویا شخص اصغر کے عرش، یعنی آدمی کے دل پر جیسے اضطراب اور بے چینی کی حالت تجلی موثر کے حلول کرنے کی وجہ سے طاری ہوتی ہے، اسی پر شخص اکبر کے اس حال کو قیاس کر سکتے ہو۔

عبقہ (۱۹)

شفاعت ودعا کے متعلق ایک نکتہ

عرش پر جو تجلی قائم ہے جب شخص اکبر کے قلب میں یہی تجلی ڈھل اور سما گئی اور شخص اکبر کے ہر ہر حصہ تک پھیل گئی، اسی طرح پھیل گئی، جیسے درخت کی جڑ میں پانی پیوست ہو کر شاخوں، اور پتوں، پھولوں اور پھلوں تک پھیل جاتا ہے، پھر شخص اکبر کے اسی قلب کو اس تجلی نے اپنا لباس، اور اپنے تاثیری کاروبار کا اسے آلہ بنا لیا، اور یوں ہر نو پیدا تجدد پذیر شئے جو کائنات میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تجلی قریب ترین فاعلی علت بن گئی۔

بہرحال تمام تجدد پذیر حقائق جو نو بہ نو تازہ بہ تازہ عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں یہی سارے متجددات حق تعالیٰ کی طرف اسی تجدد پذیر ارادے کی راہ سے منسوب ہیں جو حق تعالیٰ کے لیے اسی تجلی کی رو سے ثابت ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اسباب وعلل کا یہ سارا سلسلہ جو عالم میں نظر آتا ہے، ان کے اسباب ہونے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ سب کا دست سوال اسی تجلی کے آگے دراز ہے، گویا اس تجلی کے سامنے سفارش اور شفاعت کے سوا یہ سارے اسباب اور کچھ نہیں کر سکتے، ٹھیک (بدن) انسانی یعنی شخص اصغر یعنی قلب کے اعتبار سے آدمی کی ساری قوتوں کا جو حال ہے، وہی حال عالم کے سارے اسباب وعلل کا اس تجلی کے لحاظ سے ہے، جیسے (اس شخص اصغر) بدن میں نئی بات اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی تا

کہاں پہنچنا چاہیے، چلنا چاہیے، کیا لینا چاہیے، تو ان تمام حالات میں ضروری ہے کہ قلب کی قوت حاضرہ اور ارادی قوت پہلے اس کے کرنے پر آمادہ ہو، اسی طرح عالم میں بھی کوئی حادثہ مثلاً ہواؤں کا چلنا، دریاؤں کی طغیانی، ذرات کی حرکت الغرض ہر چھوٹی بڑی بات اس کی محتاج ہوتی ہے کہ اس تجلی کی طرف سے آمادگی ظاہر کی جائے، اسماء تجلی کے ارادوں میں سے کوئی نیا ارادہ اس عمل کے انجام دینے کے لئے پیدا ہو، قرآنی آیت

یسئلہ من فی السموات والارض کل یوم ھو فی شان	بھیک مانگتے رہتے ہیں اسی سے وہ سارے جو ہیں آسمانوں میں اور زمین میں، ہر دن وہ نئی شان میں ہے

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یمین اللہ ملأی سحاء لا یغیضہا النفقۃ اللیل والنہار وفی یدہ الاخری المیزان یرفع ویخفض	اللہ کا داہنا ہاتھ بھرا ہوا ہے، بہہ رہا ہے، رات دن کے خرچ کی وجہ سے اس کا پانی کم نہیں ہوتا، اس کے دوسرے ہاتھ میں ترازو ہے، وہی اونچا کرتا ہے، وہی نیچا کرتا ہے

اور ایک تحقیق کی بات یہاں یہ بھی ہے، اگر تم اپنے وجدان کی طرف توجہ کرو گے تو میں سمجھتا ہوں کہ تم یہ محسوس کرو گے کہ "قلب" کے سامنے بدن کے دوسرے قویٰ جو دستِ سوال دراز کیے ہوتے ہیں، اور اس سے مانگتے ہیں، یہ بات بھی قویٰ میں اسی راہ سے پیدا ہوتی ہے کہ پہلے خود قلب میں ایک مخفی میلان اس کام کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور اسی مخفی میلان کے بعد بدن کی ان ساری قوتوں کی توجہ قلب کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، اور قلب کے اسی میلان کے بعد اس فعل پر آمادہ کرنے کے لئے بدن کے قویٰ کوشش کرتے ہیں۔

جس سے معلوم ہوا کہ کائناتی نظام میں بھی اسباب و علل کی طرف سفارش و شفاعت کا جو کام منسوب ہے، اور ان کی طرف سے دستِ سوال جو دراز کیے جاتے ہیں، یہ بھی اسی تجلی کے التفات کی دست نگر اور رہینِ منت ہے، یعنی اس کام کی طرف اس تجلی کی جو مخفی عنایت شاملِ حال ہوتی ہے، اسی پر بنیاد قائم ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے کہ شفاعت اور سفارش کے لئے سفارش کرنے والوں کو یا سوال پر سوال کرنے والوں کو بھی آمادہ یہی تجلی کرتی ہے، یہی مطلب ہے اس قرآنی آیت کا

من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ	کون ہے جو سفارش کرے اس کے آگے لیکن اس کی اجازت سے

یا دوسری جگہ جو یہ فرمایا گیا ہے۔

وکم من ملک فی السماوات لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء ویرضی

اور کتنے فرشتے آسمانوں میں ہیں جن کی سفارش کچھ بھی کام نہیں دیتی ہے مگر بعد اس بات کے کہ اجازت دے دیوے اللہ جس کے لئے چاہے اور جس کے لئے وہ پسند فرمائے

غرض یہ ہے کہ اپنے بندوں کو شفیع اور سفارشی بھی وہی خود بناتے ہیں، وہی ان شفاعت کرنے والوں کو شفاعت کا الہام فرماتے ہیں اور سوال کرنے اور دعا مانگنے کا الہام بھی ان ہی کی طرف سے ہوتا ہے، بالآخر وہی اس سفارش اور دعا کو وہی قبول بھی فرماتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ہر کام کا قریب ترین فاعل، اور ہر کام کی صلاحیت پیدا کرنے کے جو بعید اسباب ہیں (جیسے معدات بعیدہ) سب وہی اللہ ہیں، شاعر نے خوب کہا ہے۔

فالکل عبارة وانت المعنی
یا من هو للقلوب مغناطیس

پس سب کچھ صرف عبارت ہی عبارت ہے اور معنی تو ہے، اے وہ جو دلوں کے لئے مقناطیس ہے۔

عبقہ (۲۰)

عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس کے انبساط اور پھیلاؤ کا اس عبقہ میں تذکرہ کیا جائے گا۔

تجلیات وجود کا لیہ (جن سے کائنات کے کسی نوعی یا جنسی حصہ کی تربیت مقصود ہوتی ہے) کے علاوہ مذکورہ اقسام کے ان کی اور بھی بے شمار قسمیں ہیں، جیسے نفوس پر جو تجلیاں قائم ہیں، یا مثلاً وہ تجلی اور بنی آدم کے ان خاص افراد کے قلوب سے جن تجلیوں کا تعلق ہے جو مدبرات عالم میں شریک ہوتے ہیں (جیسے عالم کے نظم و بند و بست میں فرشتوں کی طرح بنی آدم کے بعض افراد کا بھی اس کام کے لئے جو انتخاب ہو جاتا ہے) ان کے قلوب پر جو تجلیاں قائم ہو جاتی ہیں، تجلیات کی یہ ساری قسمیں درحقیقت اسی تجلی کی تجلی ہوتی ہیں جو عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ بھی جاننا چاہئے کہ اپنی کثرت تعداد کے باوجود ان تجلیوں کا سارا سلسلہ وحدت کا ایک خاص رنگ اختیار کئے ہوئے ہے، اور ان کی یہ وحدت اتنی پختہ اور کامل ہے کہ اپنی اسی وحدت کی وجہ سے ایک واحد منضبط تجلی کے قالب میں یہ ڈھل گئی ہیں۔

یہ وسعت ان میں اس لئے پیدا ہوگئی ہے کہ عرشی یہ تجلی قائم ہے ان کے آگے ان تجلیوں کا وجود محض ظلی اور انعکاسی ہے گویا کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرشی ظلال تجلی کے پھیلاؤ اور پھیلاؤ نے ان تجلیوں کی شکل اختیار کر لی ہے یعنی عرشی تجلی کا انتشار اور وسعت ان تجلیوں کی صورت میں نمودار ہوئے ہیں جیسے ظل انہی تجلیوں کا عرشی اصل تجلی سے کچھ اسی قسم کا تعلق ہے اور ان پر یہ عرشی تجلی کچھ اسی طرح چھائی ہوئی ہے کہ باہم ان تجلیوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز دشوار ہو جاتا ہے گویا مل ملا کر یہ ساری تجلیاں ایک نورانی دائرہ بن جاتی ہیں اور عرش والی تجلی کی حیثیت اس مرکزی نقطہ کی ہو جاتی ہے جو اس نورانی دائرے کے بیچ میں قائم ہے یا یوں کہئے کہ گویا اس مرکزی نقطہ کو جس حد تک پھیلنا چاہا پھیل گیا اور اسی کے پھیلاؤ سے یہ نورانی دائرہ بن گیا ہے۔

عرشی تجلی اور ان دوسری تجلیوں کے باہمی تعلق کی مثال اس چراغ کی نظر آتی ہے جو کسی روشن دان یا دریچہ کے بیچ میں ایسے وقت میں رکھ دیا گیا ہو کہ ہوا اس وقت غبار آلود ہو اور چھوٹے چھوٹے بخارات ہوا میں پھیلے ہوئے ہوں ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں چراغ کے چاروں طرف یہ چھوٹے چھوٹے بخارات چراغ ہی کی شکل میں جمع ہو جائیں گے اور ہر قطرے میں اس کی گنجائش اور صلاحیت کے مطابق چراغ کی صورت منعکس ہو گی اور ایسا ہوتا ہے کہ دور سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہو گا کہ مستقل وہ چراغ ہی چراغ بن گیا ہے اور چراغ کی یہ مختلف تجلیاں جو ان چھوٹی چھوٹی فضا میں پھیلی ہوئی ہواؤں میں ہیں اور پھیلاؤ ان پر عکس انداز ہو رہی ہیں بجائے متعدد ہونے کے ایک ہی چراغ کی شکل میں نظر آ رہی ہیں۔

اسی کی ایک تمثیل اس واقعہ سے بھی ہو سکتی ہے یعنی الٰہی یا کونی حقائق جب مذاہب کے مختلف پیشواؤں میں سے کسی پیشوا اور امام یا فنون کے اساتذہ میں سے کسی استاد کے سینے پر تجلی ریز ہوتے ہیں اور اس کے بعد ان کی شعاعیں اس امام یا استاد کے سینے سے نکل نکل کر ان کے ماننے والوں اور پیروی کرنے والوں کے سینوں پر عکس اندازی کرتی ہیں اسی طرح ان کے سینوں سے نکل کر ان کے بعد والے طبقات کے قلوب کو وہ متاثر کرتی ہیں اور یہ سلسلہ یوں ہی ایک طبقے سے منتقل ہو کر دوسرے سلسلے تک پہنچتا رہتا ہے۔ پھر اس کا تجربہ کیا جاتا ہے یہی کہ ان میں کچھ لوگ تو ایسے نظر آتے ہیں جو مجمل باتوں کی تفصیل ہی میں مشغول ہیں کوئی منتشر اور بکھرے مسائل کی تنظیم میں منہمک ہو جاتا ہے کوئی اصول کو سامنے رکھ کر جزئی مسائل کا استنباط کرتا ہے بعضوں پر یہ مذاق غالب آ جاتا ہے کہ اپنے امام کے نقطہ نظر کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے کوئی ان کے تعلیلی اسباب و علل کی تلاش و جستجو کو اپنا فرض بنا لیتا ہے۔ پھر ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان سے

امام کے مسلک پر جو شکوک و شبہات و اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، ان کے ازالہ کی کوشش میں بھی مصروف ہو جاتا ہے، اور اعتراض کرنے والوں کو جواب دے دے کر خاموش کرتا رہتا ہے، الغرض کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک طویل و دراز منتشر سلسلہ ہوتا ہے، لیکن بالآخر یہ ساری باتیں جن کی حیثیت گویا مختلف تجلیوں کی سی ہے، وحدت اور یکجائی کے رنگ میں رنگین ہو جاتی ہیں اور کیفیت مجموعی کا یہ ذہن کا پھر سارا سلسلہ ایک ایسے واحد مذہب کا قالب اختیار کر لیتا ہے جس کو یکجا کی جاتی ہے، اور یہی واحد مذہب ایک خاص امام کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، اسی طرح بجائے مذاہب کے، اگر ان مختلف کوششوں کا تعلق علوم و فنون میں سے کسی خاص مسئلہ اور فن سے قائم ہوتا ہے، تو ان میں بھی وحدت کا یہی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور ایک خاص مدون فن کے نام سے وہ موسوم ہونے لگتا ہے، ایسا مدون و مرتب فن جس کا موضوع بھی ایک اور غایت و مقصد بھی ایک ہی ہوتا ہے۔

حظیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب

بہر حال اصطلاح یہ ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم و مسلط ہے، اس تعلق نظر سے کہ ساری علوی قوتوں میں وہی تجلی پھیلی ہوئی ہے، اور اسی کا عمل دخل ان ساری قوتوں پر قائم ہے اس کو حظیرۃ القدس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، عرش پر قائم ہونے والی تجلی کا حظیرۃ القدس سے کیا تعلق ہے، جس تمثیل کو میں پیش کر رہا ہوں کاش! اس کی روشنی میں اس تعلق کی تھوڑی بہت داخلی کیفیت کا اندازہ لوگوں کو ہو جائے۔

فرض کرو کہ کسی بے چارے پر عشق کا حملہ ہو گیا، ایسا عشق جو حد سے متجاوز ہو، اور یہی عشق مفروضہ عاشق کی زندگی کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر مسلط ہو جائے، اس کی جو ہر قوت میں اس کی آگ پھیل جائے، اور اس کے سارے قوی اسی آگ سے مشتعل ہو کر بھڑک اٹھیں، الغرض اس عشق کا اثر ہر قوت تک اس قوت کی مناسب حال کیفیت کے ساتھ پھیل جائے مثلاً اس کی قوت متفکرہ محبوب کی صورت کے سوا کسی دوسری چیز کو نہ سوچے گویا عاشق کے سامنے اس کا تصور ہر وقت کھڑا رہے، اسی طرح عاشق کی قوت واہمہ اپنے اس محبوب کے ناز و غمزہ و ادا اور اس کی ترکتوں کے سوا اور کسی طرف دھیان نہ دے گویا محبوب اپنے سارے ناز و نخرہ کے ساتھ اس کی قوت واہمہ کی مدد سے بیٹھا ہوا رہتا ہو، اسی طرح قوت متخیلہ کا کام صرف یہ رہ جائے کہ اس محبوب کی شکل و صورت، رنگ روپ، قد و قامت کے سوا اور کسی چیز سے نگاہ ہی نہ رکھے، الغرض ادراک کی ان باطنی احساسات کے ساتھ ساتھ ظاہری حواس بھی

عاشق کے اسی محبوب کے اندر ڈوب جائیں مثلاً بینائی کے سامنے محبوب کا صرف رنگ و شکل ہو، شنوائی کے سامنے صرف اس کی آواز اور شامہ (سونگھنے کی قوت) کے سامنے صرف محبوب کی خوشبو، ذائقہ کے سامنے صرف محبوب کے لعاب دہن کا ذائقہ، اور لامسہ (چھونے کی قوت) کے سامنے محبوب کے بدن کی نرمی و گداز گدگداپن، نزاکت کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے، اور یہی کیفیت عاشق کی عقل پر بھی طاری ہو جائے، یعنی قوت حرکت اس کے پاؤں میں اسی وقت حرکت پیدا کرے جب کوچہ محبوب کی طرف جانا چاہے، ہاتھ میں بھی حرکت اسی وقت پیدا ہو جب محبوب کے زلف گیسو کی طرف وہ بڑھے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کی پیٹھ جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے، ماتھا جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے۔

ظاہر ہے کہ ایسا حال کسی پر اگر طاری ہو جائے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ قلب پر عاشق کے جن عشق کا تسلط ہو گیا ہے، وہ اس بے چارے کے سارے قویٰ اور اعضاء میں پھیل گیا ہے۔

بس عشق کی اسی کیفیت پر چاہیے کہ تم اس تجلی کو قیاس کرو، جو عرش پر قائم و مسلط ہے اور فلکی و ملکی نفوس، ارواح و مثال سب ہیں وہی طاری و ساری ہو گئی ہے گویا یوں سمجھو کہ عشق والی مثال میں عاشق کا باطن جیسے صرف محبوب ہی محبوب بن کر رہ جاتا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ شخص اکبر کے باطن میں حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا اور کچھ نہیں ہے، سارے علوی و سفلی قوتیں اسی طرح ارواح اور مثال سب کے سب خدا ہی کے نور سے مغلوب ہیں، سب پر حق ہی چھایا ہوا اور سب میں وہی سمایا ہوا ہے، یہی کیفیت جب کائنات پر طاری ہو گئی، تو شخص اکبر کے کمالات کا نصاب اور ارتقاء کی آخری حد کو پہنچ گیا، اور عرش والی تجلی کا یہ درخت تھا نہ برگ و بار پھلوں پھولوں سے لد گیا، آخر خود سوچنا چاہیے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا ہوتا؟ اس درخت کے متعلق کیا کہنا چاہیے جو جس کا تخم تو تجلی اعظم ہو اور شخص اکبر کی زرخیز سیر حاصل زمین میں وہ بویا گیا ہو،

وکذلک تنشأ ملیئة جوهرها حسن نباتات الاجم من کرم البذر

یوں ہی ایک درخت ہوتا ہے، جو تخم کا ٹھیک ٹھیک ہے، اور زمین کی روئیدگیوں کی خوبی تخم کی خوبی کا نتیجہ ہوتی ہے۔

پس سمجھنا چاہیے کہ عرش والی تجلی گویا ایک چراغ ہے جو حظیرۃ القدس کی بوتلی میں ہے

؎ مصنف کی یہ عبارت قرآن کی مشہور آیت نور کا اقتباس ہے، یعنی اللہ نور السماوات (دیکھیے حاشیہ صفحہ)

جسے دیکھنے والے نے (شخص اکبر کے اطلاق پر رکھ دیا ہے) خطیرۃ القدس کی تجلیاں عرش والی
تجلی کے سامنے جو گویا ماند پڑ گئی ہیں ان کے اسی اضمحلال کا یہ نتیجہ ہے کہ خطیرۃ القدس والی ساری
تجلیوں نے عرش والی تجلی میں گم ہو کر ایک واحد بسیط نور کی شکل اختیار کر لی ہے، گویا وہ ایک کوکب
دری (جگمگاتا ہوا تارا) ہیں، اور چراغ (یعنی عرش والی تجلی) سلگایا ہے، تجلیات کے اس درخت
سے جو گوناگوں برکات سے بھرا ہوا ہے، اور جس کی فیاضیاں دوامی ہیں یعنی "تجلی اعظم" سے عرش
والی تجلی مستفید ہوتی رہتی ہے، اس تجلی اعظم کی حیثیت نہ تو کسی ایسی مجرد شے کی ہے جو مادہ اور مادیات
سے قطعی طور پر پاک اور جدا ہو، اتنا پاک اور جدا کہ وجود خارجی کا انتساب بھی اس کی طرف نہ ہو سکتا ہو
تجلی اعظم کی نہ تو یہ حالت ہے، اور نہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جو محض مادی حقائق میں لت پت طور پر کے
ساتھ بالکلیہ وابستہ یعنی ملی ہوئی ہو، جیسے اس کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں جگہ پر پائی جاتی ہے، اور فلاں جگہ
نہیں پائی جاتی ہے، یہ بھی درست نہ ہوگا۔

بہر حال آدمی کے نفس ناطقہ (روح) کا جو تعلق قلب سے ہے، اور اسی حیثیت سے خطیرۃ جو
تعلق تجلی اعظم کا شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے تو یہی تعلق ایسا تعلق ہے کہ دیکھنے والے کی
نگاہ کے سامنے قریب ہے کہ وہ راستہ آ جائے جو لاہوت کی طرف جاتا ہے، خواہ ابھی شخص اکبر کے
قلب کو تجلی کی آگ نے چھوا بھی نہ ہو، پھر جب اس کو تجلی نے چھو لیا، اور شخص اکبر کے قلب کے جوہر
ذات میں منعکس ہو گئی اور سما گئی تو سمجھنا چاہئے کہ "نور علی نور" یعنی روشنی پر روشنی ہے کا منظر قائم
ہو گیا، اسے پروردگار اپنے نور کی طرف میری راہ نمائی فرما، تو ہی دکھاتا ہے جسے چاہتا ہے اپنا سیدھا
راستہ۔

عبقہ (۲۱)

خطیرۃ القدس ایک واحد تجلی کی شکل اختیار کر کے وجہ اللہ کے جمال کی تفصیل بن گئی ہے
درحقیقت یہی پھیلی ہوئی منبسط تجلی ہر عاشق کی معشوق، اور ہر طالب کی مطلوب بنی ہوئی ہے، ہر سالک کا

(دیکھو حاشیہ گذشتہ) جالاحرف مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا
کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضیء ولو لم تمسسہ نار نور علی
(اللہ ہی نور ہے آسمانوں اور زمین کا، اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو، اس میں چراغ ہو، چراغ قندیل (شیشہ) میں ہو،
اور یہ قندیل ایسا معلوم ہو، کہ جگمگاتا تارا ہے، سلگایا جاتا ہے وہ چراغ ایک درخت سے جو برکتوں سے بھرا ہے، زیتون کا
نہ شرقی ہے نہ غربی، قریب ہے کہ بھبک اٹھے، چاہے آگ نے اس کو نہ چھوا ہو، نور پر نور ہے)

مقصود یہی ہے کہ نزول اس کے نام سے وہ واقف ہو جائے یا اور کچھ نہ ہو تو جیسے کہ غیب کی طرف جو
اشارہ بھی کیا جاتا ہے خواہ یہیں اشارہ کا تعلق محبت و عشق سے ہو جیسے یہی اشارہ ہو یا اس کا تعلق
تعظیم و احترام سے ہو جیسے اشارہ ہو یا مقصود اس اشارہ سے کسی چیز کا طلب کرنا اور مانگنا ہو
جیسے طلبی اشارہ ہو، بہرحال یہ اشارہ غیب کی طرف اسی تجلی کی طرف ہوتا ہے اور تماشے کی
بات یہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انتہائی محبت کے ساتھ باوجود محبوب ہونے کے خود بھی محب اور
چاہنے والی ہے وہ خود بھی منتظر رہتی ہے کہ کسی طرف التفات کرنے والوں میں سے کوئی التفات کرے تاکہ اس التفات
اور توجہ کرنے والے پر وہ اسی طرح چھا جائے جیسے کہ پیچھے والا دل چاہا کرتا ہے، وہی تعجب ہے جو حسب حدیث
میں بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ سے ایک بالشت کے برابر اگر کوئی قریب ہوتا ہے تو حق تعالیٰ
اس سے ایک ہاتھ کے برابر قریب ہو جاتے ہیں، اور جو ایک ہاتھ کے برابر اس سے نزدیک ہوتا
ہے تو خدا دونوں ہاتھوں سے اس کو قرب عطا فرماتا ہے، چلنے والا اگر معمولی چال چل کر اس کے
پاس آتا ہے تو خدا اس کی طرف دوڑ کی چال چل کر آگے بڑھتا ہے، وہ رات کو اپنا ہاتھ پھیلاتا
ہے تاکہ دن کو گناہ کرنے والے اس کے آگے توبہ کریں، اور دن کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ رات
کو گناہ کرنے والے اس کے سامنے اپنے توبہ کو پیش کریں۔[1]

مراد اس کا یہ ہے کہ شخص اکبر کا باطن جب اپنے نور سے جھلک اٹھا، اور وہ از سرتا قدم
اپنے اس نور سے وہ لبریز ہو گیا، تو اس کی حالت گویا اس شخص کے مانند ہو گئی جو بالکلیہ محبت
سے سرشار اور نشاط و سرور سے مسرور ہو، جب کسی کا یہ حال ہو سکتا ہے، تو جس چیز سے وہ مسرور ہے
اس کو ظاہر کرنے کے لئے معمولی سی بہانے اور حیلے کافی ہو جاتے ہیں۔

آخر غور سوچنا چاہئے کہ ساری کائنات میں جس کے جذب کی کیفیت جب جاری و
ساری ہے اور سارے جہان کو اس کی محبت کی آگ نے پکڑ لیا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے
سوا اور ہوتا ہی کیا، قرآنی آیت جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آسمان و زمین کو خطاب کر کے حق
تعالیٰ کا ارشاد ہوا کہ

ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین — خوشی سے یا زبردستی جس طرح ہو تم دونوں آ جاؤ دونوں نے
کہا کہ ہم خوشی سے فرمان بردار ہو کے آ گئے۔

---

[1] بخاری کی حدیث قدسی کا ترجمہ ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے اذا تقرب العبد الی شبرا تقربت الیه ذراعا و اذا تقرب الی
ذراعا تقربت الیه باعا و اذا اتانی یمشی اتیته هرولة، اور مسلم کی روایت ہے ان الله یبسط یده
باللیل لیتوب مسیء النهار و یبسط یده بالنهار لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربها۔

وعلی کل المجاہدۃ واشد قسوۃ — وہ تو مانند پتھر کے ہیں یا اس سے بھی سخت ہیں۔

کہنے والے نے سچ کہا ہے،

قلب احب سوی من بالحق — جس دل نے غیرِ حق سے محبت کی وہ اپنی آرزوؤں کو نہیں پہنچا
وحق علیہ بذالصدود جنی — اور محبوب کے امر حق کا واسطہ اس پر تحقیق ہے نیاز

عبقہ (۲۴)

اس عبقہ میں جزئی تجلیات کے کچھ حالات بیان کیے گئے ہیں۔

نوع انسانی کے امام کی جو مثالی صورت ہے اس پر بھی کمالی تجلیات میں سے ایک تجلی قائم ہوتی ہے، اس مثالی صورت میں خطیرۃ القدس کے انعکاس پذیر ہونے کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کسی خوبصورت مجسم کی صورت اپنی چمک دمک کے باعث نورانیت کی صفت کے ساتھ کسی صاف شفاف صیقل یافتہ آئینہ میں منعکس ہو۔

یہ تو نوع انسان کے امام کی مثالی صورت کی حیثیت سے اس تجلی کے لحاظ سے اس آئینہ کے مانند سمجھیں جس نے اس تجلی کو قبول کیا ہو، اسی کا نتیجہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انسانی صورت کے رنگ پر ہوتی ہے، آخر تم خود غور کرو کہ مروجہ مذاہب مثلاً حنفیت شافعیت وغیرہ میں سے کسی مذہب کے مسائل کو اگر کوئی کسی خاص شیخ سے حاصل کرے، یا علوم و فنون کے سلسلہ میں ہی خاص فن کو کسی استاد سے سیکھے تو ظاہر ہے کہ اس مذہب یا اس فن سے اس کی واقفیت اس خاص طرز کی کیا تابع نہ ہوگی جو اس کے شیخ اور استاد کا ہوگا یہی وجہ ہے کہ ماہرین کسی عالم کی باتیں سن کر بآسانی اس کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس عالم نے فلاں شیخ یا فلاں استاد سے استفادہ کیا ہے،

گویا یوں سمجھو کہ کسی چراغ کے ارد گرد مختلف رنگ کے شیشے اگر کھڑے کر دیے جائیں اور مختلف اشخاص اس چراغ کو ان ہی مختلف رنگ والے شیشوں کی آڑ سے دیکھیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دیکھنے والوں کو یہ چراغ شیشے کے رنگ سے رنگین نظر آئے گا مثلاً لال رنگ کے شیشے سے چراغ کو دیکھے گا اس کو صرف یہ چراغ بلکہ اس کی ہر ہر کرن لال ہی لال نظر آئے گی بلکہ دوسرے شیشے بھی جو نظر

ے چراغ کے افراد کا جو مثالی قرینہ ہوتا ہے جس کو اس نوع کا امام کہا جاتا ہے

آئیں گے وہ بھی اس کو سرخ ہی رنگ کے معلوم ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی حقیقت کے شیشے سے جو خطیرۃ القدس کا مطالعہ کرے گا ناگزیر ہے کہ وہ (حدیث)

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ   ترجمہ: خدا نے پیدا کیا ہے آدم کو اپنی صورت پر

کا اعلان کرے اور دعویٰ کرے کہ خدا بھی اس چیز کو پسند فرماتا ہے جسے انسان کی فطرت چاہتی ہے یا انسانی فطرت سے جن چیزوں کو مناسبت ہے، یا اس کے لئے جو باتیں نفع بخش ہیں حق تعالیٰ بھی ان ہی چیزوں کو محبوب رکھتے ہیں، اور فطرت انسانی کے لئے جو باتیں ناپسندیدہ اور مکروہ ہیں ان کو خدا بھی ناپسند فرماتا ہے، یہی وجہ ہے جو حدیثوں میں آیا ہے کہ اعلیٰ اخلاق کو حق تعالیٰ پسند کرتے ہیں اور گرے ہوئے پست اخلاق کو ناپسند کرتے ہیں۔ یا یہ کہ چھینک کو خدا پسند کرتا ہے اور جمائی لینے کو ناپسند کرتا ہے یا جلد بازی اور عجلت خدا کے نزدیک ناپسندیدہ ہے، اسی طرح تانی و تاخیر (یعنی معاملات کے طے کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لینا بلکہ غور و تامل کے بعد فیصلہ کرنا) اس کو خدا پسند کرتا ہے، یا یہ جو حدیثوں میں آتا ہے کہ لعنت ہے ان پر جو لوگ ظاہری امور کو بدل دیتے ہیں جیسے باوجود مرد ہونے کے اپنے اندر زنانہ کیفیات و حالات ظاہر کرتے ہیں یا ایسی عورتیں جو بناوٹی طور پر مردوں کے چال ڈھال وضع و قطع کو اختیار کرتی ہیں جنہیں عربی میں مترجلات کہتے ہیں ان سب پر خدا کی لعنت ہوتی ہے، اسی طرح واشمات (گودنے لگانے والی عورتیں) اور واصلات (دوسرے سے مانگ کر اپنے بال میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتیں) ان سب پر بھی لعنت ہوئی ہے، اور ایسی باتیں جو انسان کے لئے مضرت رساں ہوں مثلاً سانپ بچھو **جیسے کیڑے مکوڑے کے** متعلق جو آیا ہے کہ خدا بھی ان پر لعنت فرماتا ہے، یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں جن کا تعلق درحقیقت اسی تجلی سے ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے لئے یہ چیزیں بھی تجلی کی راہ سے ثابت ہوئی ہیں، اس کی مثال ایسی ہے کہ آتشی شیشے کے نیچے سیاہ کپڑے کو رکھ کر آفتاب کے سامنے جب رکھا جاتا ہے تو وہ جل اٹھتا ہے، اور سفید کپڑے نہیں جلتے، تو سفید نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے کپڑے کے جلانے کی صفت اگر آفتاب ہی کی طرف منسوب ہوئی یا بعد ہی اس صفت کا موصوف ہوگا۔ گو مطلقاً نہیں بلکہ آتشی شیشے میں آفتاب کی جو تجلی ہے، اس تجلی کی راہ سے سیاہ کپڑوں کے جلانے کی اس صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جائے گا، بس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کے لئے مذکورہ بالا امور اسی تجلی کی راہ سے منسوب ہیں، جو نوع انسانی کے امام کی مثالی صورت میں قائم ہے)

اثر کے قبول کرنے میں سیاہ کپڑے کے سیاہ رنگ کو دخل ہے، سفید کپڑا اگر سامنے اس کے آتشی شیشے کے نیچے رکھا جاتا تو جلانے کا جو اثر آفتاب سے صادر ہوتا۔

(اس مثالی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اس تجلی کے فیوض و آثار پر غور کیجئے، جو عرشی تجلی ہے، اور افراد انسانی پر اس تجلی کی راہ سے فیوض و برکات کی جو بارش ہوتی ہے، اس کو سوچئے تو جیسے آفتاب والی مثال میں آثار کی جیسے متعدد شکلیں پیدا ہو گئی تھیں، اسی طرح عرشی تجلی کے ان آثار و فیوض کی بھی مختلف صورتیں ہیں، جیسے بعضوں کی نوعیت تو وہی فیوض عامہ کی ہے اور اس عرشی تجلی کی وساطت کی حیثیت ایک اتفاقی واسطے سے زیادہ نہیں، ان فیوض کے لحاظ سے سارے انسانی افراد برابر ہوتے ہیں، کسی کو کسی پر اس باب میں برتری یا ترجیح حاصل نہیں ہے، نزول و پرورش کا وہ نظام جس میں انسان کے ساتھ نباتات حیوانات وغیرہ سب شریک ہیں، یا فرماں برداروں اور نافرمانوں کی خصوصیت جس تربیت و پرورش میں نہیں ہوتی، یہ سب ان فیوض کی مثالیں ہیں، اور دوسری قسم ان فیوض و برکات کی وہ ہے جن میں اس عرشی تجلی کا توسط شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی ان فیوض و برکات کا نزول اسی خاص تجلی پر موقوف ہے، فیوض و برکات کی یہی وہ قسم ہے جن کے قبول کرنے میں سارے انسانی افراد برابر نہیں ہوتے بلکہ بعض تک یہ پہنچتے ہیں اور بعض ان سے محروم رہتے ہیں۔

مثلاً اعمال انسانی کے نتائج و ثمرات جو حظیرۃ القدس سے قریب کرنے والے طاعات و عبادات کی روشنی سے پیدا ہوتے ہیں، ان کو شمار اسی قسم کے ذیل میں کیا جاتا ہے، بلکہ ظلمات اور تاریکیوں کا وہ سلسلہ جو حظیرۃ القدس سے دور رکھنے والے معاصی و گناہوں کی پیداوار ہیں، ان کو بھی اسی ذیل میں شمار کرنا چاہیے، کیونکہ جن کا وجود عرشی تجلی کے ساتھ مشروط ہے، اور جیسے طاعات و معاصی نیکی و بدی کے ان نتائج کی پیدائش اس عرشی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح ان نتائج و ثمرات کی حفاظت اور ان کی پرورش و پرداخت یعنی ان کو اس طرح پالنا جیسے گھوڑی کے بچھڑے کو اس کا مالک پال کر جوان بناتا ہے، اس کا معاملہ بھی اسی تجلی کے ساتھ مشروط ہے جس کی اسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، جیسا کہ حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک ایک چھوہارا ایک ایک کھجور جسے اللہ کی راہ میں دینے والوں نے دیا ہو حق تعالیٰ اس کی تربیت کرتے ہیں تا آنکہ ان میں ایک احد پہاڑ کے برابر ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے ان ہی نتائج و اعمال کو بڑھانے کے بعد ان کے کرنے والوں کو ان

ہی نتائج و ثمرات کی لذتوں یا ان کی کلفتوں میں دنیاوی زندگی سے آگے بڑھنے کے بعد مستقل مستغرق کردینا اس کا تعلق بھی اسی عرشی تجلی سے ہے۔

بہرحال اس قسم کے سارے آثار و نتائج اسی تجلی سے صادر ہوتے ہیں جس کا قیام عرش پر ہے البتہ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کا صدور اس تجلی کے ساتھ مشروط ہے جو تمثالی انسان کے پیکر پر قائم ہوتی ہے، اور بعضوں کا صدور اس تجلی پر موقوف نہیں ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مختلف تجلیوں کے اعتبار سے حق تعالیٰ کی طرف مختلف احکام منسوب ہوتے ہیں، مثلاً ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں خدا کی عنایت عامہ تو چاہتی ہے، یعنی وہی عنایت عامہ جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تجلی مثالی کی راہ سے پیدا ہونے والی خاص عنایت ان باتوں کو نہیں چاہتی ہے بلکہ ان کو ناپسند کیا جاتا ہے جیسے اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کسی بندے کے متعلق فرض کیا جائے کہ حرام روزی کسی جگہ سے بھی اس کو ہاتھ آئے اسے کھائے، کیونکہ وہی اس کی بقا کا اور اس کے جسمانی نشو و نما کے کمال کا ذریعہ ہے، لیکن یہ ارادہ اس عام عنایت کے اعتبار سے ہے، جو نباتات کی طرف حق تعالیٰ کی مبذول ہے، آدمی اس عام عنایت کے تحت آدمی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے داخل ہے کہ منجملہ دیگر نباتات کے اس کا جسم بھی ایک نباتی نمو و نشو و نما کی صفت رکھنے والا وجود ہے، بہرحال یہ اقتضاء تو عنایت عامہ کا ہے مگر حق تعالیٰ کی خاص عنایت جو اس خصوصی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے خدا چاہتا ہے کہ اس حرام روزی کو یہ بندہ نہ کھائے، کیونکہ اس کے کھانے سے ایسی ظلمت اور تاریکی پیدا ہوگی جس سے کھانے والے کو مابعد الموت والی زندگی میں سخت دکھ پہنچے گا۔ اس خاص عنایت کے تحت آدمی اس حیثیت سے داخل ہے کہ وہ ایک مکلف آدمی ہے، قدرت اس کو بے نتیجہ بنا کر چھوڑ دینا نہیں چاہتی بلکہ اس کے اعمال و افعال میں یہ خاصیت رکھی گئی ہے کہ موجودہ عالم کو چھوڑنے کے بعد ان کے نتائج سے وہ لذت گیر بھی ہو سکتا ہے، اور دکھ بھی اٹھا سکتا ہے،

گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک حکیم ہے، تو بیمار بھی ہے، اور بھوکا بھی ہے، اس کے سامنے کھانا آتا ہے، ایسا کھانا جس کے کھانے سے ضرر کا اندیشہ ہے، ایسی حالت میں اس حکیم کا جی چاہے گا اور ارادہ کرے گا کہ اس کھانے کو کھایا جائے، یہ دراصل اس تجلی کا اقتضاء ہوگا جو اس کے نباتی قوتوں پر منعکس ہوگی ہے، جیسے جن کی شان ہی یہ ہوتی ہے کہ معدے میں جو حرارت بھڑکی ہوئی ہے اس حرارت تک کوئی چیز بھی ہو، وہ پہنچا دی جائے۔

لیکن اس وقت حکیم کو بھی نفس اس کھانے کے کھانے سے انکار بھی کرنا ہے، اور یہ اس تجلی کا اقتضا ہوتا ہے جو قوت عاقلہ اس کے نفس کو پہنچاتی ہے، یعنے وہی قوت جس کی شان ہی یہ ہے کہ آئندہ پیش آنے والے نتائج و خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقدام کا مشورہ دے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو کافی غور و فکر اور عمیق توجہ کی ضرورت ہے،

تنبیہ: (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ "مثالی انسان" جیسے ایک خاص قسم کی تجلی کو قبول کرتا ہے بعینہ یہی حال ہر ہر نوع کے عالم کا ہے، یعنے ان میں ہر ایک مثالی تجلی کو قبول کرتا ہے، اس خاص نوع کی تربیت و پرداخت کا منشا یہی تجلی ہوتی ہے، یہ قانون تو موجودہ عالم کا ہے جس میں اس وقت ہم لوگ ہیں، لیکن آئندہ جو زندگی سامنے آنے والی ہے، تو اس عالم میں ہر ہر نوع کے اسماء کی یہ تجلیاں سب مٹ مٹا کر ختم ہو جائیں گی، بلکہ یوں کہنا چاہیے سب ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ جائیں گی، اور صرف ایک ہی تجلی جو "مثالی انسان" پر قائم ہے، وہی باقی رہ جائے گی، اور یہی مثالی انسان سارے تجلیات کا احاطہ کرے گا، اور یہ معاملہ اس کا اتنا کامل ہوگا کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے فیض رسانی کا صرف یہی ایک واحد منفذ اور سوراخ باقی رہے گا، گویا اس کی حالت اس نل کی ہو جائے گی جو پانی سے لبریز حوض میں لگا ہوا ہو، اور اس نل کے سوا پانی نکلنے کی جتنی راہیں اس حوض سے ممکن ہو سکتی ہیں، وہ بند کر دیے گئے ہوں، اور ایسی حالت پیدا ہو گئی ہو کہ اس سوراخ کے سوا پانی نکلنے کی کوئی راہ باقی نہ رہی ہو، قرآنی آیت،

سنفرغ لکم ایہا الثقلان — قریب ہے ہم فارغ ہوں تم دونوں سے اے ثقلین

(یعنے اے جن و انس)

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، (یہ میرا خیال ہے) ورنہ صحیح علم تو خدا ہی کو ہے،

بہرحال شخص اکبر کا قلب جیسے رحمن کا مستوی اور عرش کبیر ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح "مثالی انسان" کو سمجھو کہ اس کے مقابلہ میں وہ بھی ایک "عرش صغیر" ہے، حشر میں بلکہ عالم معاد کے ہر مقام اور ہر موقف میں حق تعالیٰ اسی عرش صغیر پر تجلی فرما ہوں گے، اور اسی تجلی کی راہ سے ایمان والے حق تعالیٰ کو دیکھیں گے، وہ الجملہ یعنے عالم اخروی کا تمام تر یہی تجلی ہے، اور موجودہ عالم میں فیوض و برکات، الہامات و واردات کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کا منتہا بھی یہی تجلی ہے۔

اعظم المعتنین نے میرے خیال میں اسی تجلی کی تعبیر "الباری" کے لفظ سے کی ہے، گویا یہی وہ تجلی ہے جسے ارباب سلوک اپنی اپنی کچھ ان کی نگاہوں کے سامنے رکھ لیتے ہیں، اور اسی پر ان کی

نظریں گزری ہوئی ہیں، اسی لئے کہا جا سکتا ہے کہ سلوک کی الٰہیات کا موضوع شاہدی تجلی ہے۔

عبقہ (۲۴)

مشہودی تجلیات کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا۔

داب تک تو کمالی تجلیات کا ذکر تھا، لیکن اب پھر ان شہودی تجلیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے
جن سے کسی خاص شخص کی تربیت مقصود ہوتی ہے۔ جیسے حضرت موسیٰ کی آگ والی تجلی کا حال ہے۔
ان ہی شہودی مثالی تجلیوں میں ایک تجلی وہ بھی ہے جس کا ذکر (حدیثوں) میں بایں الفاظ کیا گیا ہے کہ
نچلے آسمان پر ہر شب حق تعالیٰ نازل ہوتے ہیں یعنی انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے اس کا ظہور نچلے
آسمان کے خیال میں جو ہوتا ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے۔ اور یہ ظہور یہ ہوتا ہے کہ ان استعدادی کاروائیوں کا
جنھیں سماوی اوضاع انجام دیتے ہیں، یعنی آسمان کے حرکات اور آسمانی ستاروں کے مختلف طرح
طلوع و غروب وغیرہ سے اس کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ نچلے آسمان کے خیال میں انسان مثالی
کی تجلی کا ظہور ہو، مقصد اس ظہور کا یہ ہوتا ہے کہ انسان کے خیالات میں صفائی پیدا کی جائے اور عالم
قدس کے رہنے والوں کے رنگ سے اس کو رنگین کیا جائے۔ مذکورۂ بالا صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں
سب سے اچھا کام آفتاب اور سیارہ زہرہ کے اوضاع انجام دیتے ہیں اور ان دونوں سیاروں کے
اوضاع میں سب سے بہترین وضع ان کی اس وقت ہوتی ہے جب اوتار اربعہ میں ان کا قیام ہوتا ہے

اوقات نماز کے مصالح

خلاصہ یہ ہے کہ آفتاب جس وقت آسمان کے "وتد" میں ہوتا ہے۔
اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں، زوال کے
وقت نماز جو مقرر کی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے، اور اسی کے بعد مسلسل نماز کے اوقات یکے بعد دیگرے
رکھے گئے ہیں پھر آفتاب جب مغربی افق میں پہنچ جاتا ہے، تو اس وقت وہ ساری چیزیں، جو
آسمانوں اور زمین میں ہیں، حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہو جاتی ہیں، مغرب کی نماز اس وقت
اسی مصلحت سے مقرر کی گئی ہے، اور آفتاب جب زمین کے "وتد" پر پہنچ جاتا ہے، تو اسی وقت اللہ
تبارک و تعالیٰ نچلے آسمان پر نزول اجلال فرماتے ہیں، تہجد کی نماز کا یہی وقت جو مقرر کیا گیا ہے اس کی
مصلحت یہی ہے، اسی طرح جب مشرقی افق سے آفتاب قریب ہو جاتا ہے، تب فرشتے نازل ہوتے
ہیں اور عبادتوں کو مدون کر دیتے ہیں، اور بندوں کے طاعات کو حق تعالیٰ کی طرف عروج بھی

قرب فرائض والے حضرات سرفراز کئے جاتے ہیں، اس تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب قرب فرائض کی
ملکوتی روح گویا شیشے کی تجلی اس تجلی کے لئے بن جاتی ہے جو انسان مثالی پر قائم ہے یا یوں کہئے کہ مثالی
والی تجلی کے لئے وہ آئینہ ہوتی ہے اسی وجہ یہ اثر ہوتا ہے کہ حظیرۃ القدس کا یہ علم و کمال کسی صاحب قرب
فرائض والے شخص کی روح اور نفس اور نسمہ اتر جاتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیل اسکے بھی آگے گی، اسی
کیفیت کی تعبیر تائید روح القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں، دراصل وہی تجلی جو انسان مثالی پر
قائم ہے، اسی کو "روح القدس" کہتے ہیں اور شخص کامل جس کی کامل صفت کا منعکس ہوجانا اسی کا
نام تائید رکھ دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی آدمی جب اس تجلی سے سرفراز ہوتا ہے، تو جس طرح شخص اکبر کے قلب میں
عرش والی تجلی جاری و ساری ہے ٹھیک اسی طرح یہ انسان مثالی والی تجلی اس شخص کے نفس اور قلب میں
پیوست ہو کر جاری و ساری ہو جاتی ہے، اور پورے طور پر اس کے قبضے میں وہ آجاتا ہے، تو اب
اس قسم کا آدمی حق تعالیٰ کے جوارح (آلہائے کار) میں سے ایک جارحہ اور آلہ کار بن جاتا ہے، پھر خدا ہی
اس کی زبان پر بولتا ہے، (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے)

اذا قال الله على لسان نبيه سمع الله لمن حمده — جب کہا اللہ نے اپنے بندے کی زبان پر سن لیا اللہ نے اس شخص کی جس نے اس کی ستائش کی۔

اور اسی مقام کی طرف اشارہ اس حدیث میں کیا گیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء — اور اللہ فیصلہ کرتا ہے اپنے پیغمبروں کی زبان پر جو چاہتا ہے۔

یا قرآنی آیات مثلاً،

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم — تحقیق جو تجھ سے اے پیغمبر بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں اللہ ہی کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھوں پر۔

یا

ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى — اور نہ پھینکا تو نے جب پھینکا تھا مگر اللہ نے پھینکا

یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

الحق ينطق على لسان عمر — خدا عمر کی زبان پر بولتا ہے،

یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک،

من اذانی فقد اذی اللہ — جس نے مجھے دکھ پہنچایا اس نے خدا کو دکھ پہنچایا۔

(یہ ساری باتیں اسی مقام سے تعلق رکھتی ہیں) بس یاد رکھنا چاہیے کہ قرب فرائض والے آدمی کے دکھ سے خدا کو بھی واقعی اذیت ہوتی ہے، لیکن یہ اذیت اسی تجلی کی راہ سے ہوتی ہے جو صاحب قرب فرائض کی روح پر قائم ہے۔

عبقہ (۴۷)

(تجلیات شہودیہ) کی ایک قسم تجلیات صوریہ شہودیہ بھی ہیں، اسی سلسلہ کی وہ تجلی ہے جس کا خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معائنہ فرمایا، جو مشہور روایت ہے سلف صالح سے اس باب میں بکثرت روائتیں نقل کی گئی ہیں۔

میں نے امام احمد بن حنبل کے متعلق سنا ہے کہ خواب میں حق تعالیٰ کو انھوں نے تقریباً سو دفعہ دیکھا اور حق تعالیٰ سے چند باتیں بھی دریافت کیں، ان تجلیوں کے متعلق مختصر الفاظ میں جو کچھ کہا جاسکتا ہے، وہ یہی ہے کہ انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، اسی کا ظہور محسوسات کے مختلف صورتوں کی قالب میں ہوتا ہے، پھر صورتیں جن کی قالب میں اس تجلی کا ظہور ہوتا ہے کبھی تو اس تجلی کی درخشانی اور تابانی اشراق وظہور کو حسی امور مثلاً روشنی یا آفتاب یا ماہتاب یا ستاروں کی شکل میں نمایاں کرتی ہیں، اور کبھی اسی تجلی کی عظمت وجلال کو ان صورتوں کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں جن کی عظمت وجلال سے دیکھنے والے کا دل معمور ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ وغیرہ کی شکل میں، اور کبھی اس تجلی میں محبوبیت اور کشش کی جو کیفیت پائی جاتی ہے تو اس کو ان محسوس چیزوں کے قالب میں ڈھال کر دکھاتی ہیں، جو دیکھنے والے کی نظر میں محبوب ہوں اور کشش رکھتی ہوں، مثلاً کسی خوبصورت عورت، یا حسین وجمیل نوجوان کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے[1]، اسی طرح تجلی کی یہ شان کہ خلوص دل سے اس کی اطاعت کی جائے اور اس کے احکام کے آگے سر جھکا دیا جائے، اسی کیفیت کو کسی ایسی محسوس شکل میں نمایاں کرتی ہے جس کی اطاعت کو دیکھنے والا اپنا فرض خیال کرتا ہو، مثلاً پیر کی شکل میں یا استاد کو دیکھتا ہے، یہی جو اقتباس دوسری چیزوں کو تم سمجھ سکتے ہو۔

ــہ یعنی اللہ تعالیٰ کو خواب میں ایک لڑکے کی شکل میں دیکھا۔

عبقہ (۲۸)

ظہوری تجلیات جن کا عالم شہادت میں ظہور ہوا ہو، اسی لئے ان کو شہودیہ شہادیہ کہنا چاہیئے، دراصل اسی سلسلہ کی تجلی وہ ناری تجلی تھی جو وادی قدس میں موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ظاہر ہوئی۔

میرا خیال ہے کہ دنیا کی عام آگ جیسی وہ آگ نہ تھی بلکہ یہ واقعہ ہے کہ وہاں صرف روشنی ہی روشنی تھی اشراق ہی اشراق تھا، جس کا ظہور اس ہوا میں ہو رہا تھا، بلکہ وہاں پائی جا رہی تھی جہاں پر یہ تجلی ہوئی تھی، اور اس تجلی کی پیدائش نیز اس کی بقاء یہ دونوں باتیں صرف ملاء اعلیٰ کی ہمتوں اور حظیرۃ القدس کی عنایات اور انسان مثالی کے الفنا کے ساتھ وابستہ تھیں،

گویا عنصری رنگ جو دنیا میں پائی جاتی ہے، ہوا کو جیسے روشن کرتی ہے اور آفتاب جیسے آئینوں کو اور فضا میں پھیلی ہوئی جو ہوا ہے ان کو منور کر دیتا ہے بلکہ یوں سمجھو کہ ناری صورت اور شمسی صورت جیسے ان دونوں کے مادوں میں چمک دمک پیدا کر دیتی ہے، ٹھیک اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ملاء اعلیٰ کی ہمتوں نے اللہ ان کی تجلی کی قوت سے ہوا کو روشن کر دیا تھا اور درحقیقت اس معنوی اور باطنی نور کے لیے ہدایت کی باطنی روشنی جو انسان مثالی پر قائم ہونے والی تجلی میں پائی جاتی ہے، اسی معنوی نور کو حسی نور کی شکل میں نمایاں کیا گیا تھا۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ غصہ کی حالت میں آنکھیں جو سرخ ہو جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سرخی ان عام رنگوں کے ذیل کی چیز نہیں ہوتی جو عام طور پر پائے جاتے ہیں، جیسے کسی سوختہ جسم کے میل اور اتصال سے جس سرخ رنگ کو حاصل کیا جاتا ہے مثلاً کسم کے پھول سے کپڑے کا اتصال پیدا کرکے جیسے رنگ پیدا کیا جاتا ہے، یا چمکیلے اجسام مثلاً آفتاب کے مقابل ہونے سے جو رنگ پیدا ہوتے ہیں غصہ کی حالت میں آنکھوں کی سرخی اس نوعیت کے رنگ سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ آدمی کے اندر جو جذبہ ابھرتا ہے سرخی اسی سے پیدا ہوتی ہے، بس اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ دربار موسوی کی روشنی کسی آتشیں یا نورانی جسم کے اتصال سے نہیں پیدا ہوئی تھی بلکہ شخص اکبر کے باطن کا ایک اقتضاء تھا جس سے یہ روشنی موسیٰ کے سامنے ظاہر ہوئی تھی۔

خاتمہ

تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

تنبیہ: پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ تجلی میں اور متجلی میں کیا نسبت ہوتی ہے؟ یعنے تجلی اور وہ ذات تجلی کرتی ہے جسے متجلی کہتے ہیں، آیا دونوں ایک ہی چیز ہے؟ یا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جس کے لیے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے جسے متجلی لہ بھی کہتے ہیں، اگر تجلی سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف یہی متجلی لہ توجہ کرتا اور اشارہ کرتا ہے، اور یہ کہ احکام و آثار تجلی ہی اس چیز کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، اگر اس کے متعلق تمہارا سوال ہے تو تجلی بعینہ متجلی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر سوال یہ ہے کہ تجلی اور متجلی دونوں ایک ہی چیز ہے یا الگ الگ چیزیں ہیں؟ پوچھنے والے کی غرض اگر یہ ہو کہ ظہور کی ایک شکل ظہور کی دوسری شکلوں سے جو ممتاز ہوتی ہے، اس اعتبار سے تجلی اور متجلی کے ظہور کی کیا نوعیت ہے، تو اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ تجلی کی ذات متجلی کی ذات سے الگ سمجھی جائے گی، کیونکہ تجلی کا ظہور بعینہ متجلی کا ظہور نہیں ہے، عام طور پر متوسط درجے کی عقل رکھنے والے لوگ اور قیل و قال کی دھندوں میں جو پھنسا ہیں ان کی سمجھ سے اسی کو زیادہ مناسبت ہے یعنی ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا ظہور دوسرے کے ظہور سے ممتاز ہو، دونوں کو غیر مانے کہ باہم ایک دوسرے کا غیر سمجھیں، اور کھلی بات ان کی سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔

بہرحال ظہوری امتیاز کی حیثیت سے اس میں شک نہیں کہ تجلی اور چیز ہے، اور متجلی اور ہے لیکن متجلی جو کہ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان بنالیتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ دونوں میں عینیت کا جو تعلق ہے، وہ دب کر اور پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

تنبیہ: عوام اور فلاسفہ اور مذہب والوں کی زبانوں پر عقول مجردہ کا تصور جو چڑھا ہوا ہے اس لیے سمجھا جاتا ہے کہ کائنات اور خالق کائنات کے درمیان ایسے عقول کا جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں، ایک سلسلہ پایا جاتا ہے جنہیں عقول عشرہ بھی کہتے ہیں، اسی خیال کی مختلف لوگوں نے مختلف توجیہیں کی

۱؎ پیدا کرنے والے کا [illegible] ہے جو کہ فلاسفہ کے نزدیک ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے، اس لیے خدا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ صرف ایک [illegible] پیدا کرنے کے [illegible] ہم ان کی اصطلاح میں عقل اول [illegible] عقلیں [illegible] کے [illegible] حاشیہ [illegible] احمد)

ہیں ایک تاویل اور توجیہ تو اس نظریہ کی بنی ہے جس کا ذکر باطن الوجود کی بحث میں گذر چکا
ہے یعنے معقول سے مراد اسماء کونیہ ہیں، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ اسماء کونیہ نہیں بلکہ مراد ان سے
اسماء الٰہیہ ہیں گویا لاہوت کے تنزلات کی تعبیر ان دونوں کے نزدیک "معقول مجردہ" کے لفظ سے کی گئی
ہے۔

لیکن تمام توجیہوں اور تاویلوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ واضح توجیہ اس تعبیر کی
یہ ہے کہ معقول کے لفظ سے مراد تجلیات ہیں، یعنے یہی تجلی اعظم کے لحاظ سے تو واجب تعالیٰ کی ذات
"لاہوت" ہے، اور اسی لاہوت کی عرش اعظم پر جو تجلی ہوئی ہے، اسی کو عقل اول کہتے ہیں، اسی طرح
آخری فلک کی روح کا جو امام ہے، اس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کی تعبیر عقل ثانی سے کرتے
ہیں، یا خود فلک شمس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو عقل ثانی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، باقی
عرش پر قائم ہونے والی لاہوت کی تجلی میں کامل انبساط اور پھیلاؤ کا رنگ جو پیدا ہوا، یعنے، جسے
حظیرۃ القدس بھی کہتے ہیں، اسی کو فلاسفہ "عقل فعال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح عناصر
کی مثالی صورتوں میں لاہوت کی جو تجلیاں ہوتی ہیں، انہی کو ارباب انواع کہتے ہیں، اور انسان
مثال پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو روح القدس بھی کہتے ہیں، اور اشراقی حکماء اسی کو نوع انسانی
کا رب النوع خیال کرتے ہیں۔

تنبیہ: شریعت اور دین کے الٰہیات میں غور و فکر کرتے ہوئے ارباب بصیرت کو چاہیے کہ اپنا
نصب العین وہ اسی چیز کو بنائیں جس کا ذکر پہلے بھی متعدد بار کیا جا چکا ہے، یعنے کسی شے کی ذات
کے لیے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، اور جن مشتق الفاظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن مشتق الفاظ
کی ذات مصداق بنائی جاتی ہے، اس کی دو شکلیں ہیں، ایک تو اس کا وہی عام معمولی عادی طریقہ
ہے یعنے خود ذات میں ان مشتقات اور احکام کے منشاء کا جب قیام ہوتا ہے، تب ان احکام کو
اس ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور جو لفظ اس منشاء سے مشتق ہوتا ہے، اس کا ذات پر اطلاق
کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں جو باتیں ذات کے لیے ثابت ہوتی ہیں، ان پر ذات کے مقدم ہونے کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) [illegible] عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح
[illegible] ایک عقل اور ایک فلک کی پیدائش کے سلسلہ کا [illegible] آخری عقل، عقل فعال تک [illegible]
[illegible] عقل فعال [illegible]
ہے۔ [illegible] اشراقی حکماء کا خیال ہے کہ [illegible]
[illegible]

اشارہ سوم

ایجاب و اختیار کے مباحث پر یہ اشارہ مشتمل ہے

عقیدہ (۱)

انسان اور انسان کے خالق میں ارادہ کا وجود

ہمارے وجدان کا یہ بدیہی فیصلہ ہے کہ بجز دیگر صفات کے ایک خاص صفت ہم میں نفس کی ارادہ بھی ہے جیسے ہمارا وجدان یہ حکم کرتا ہے کہ رعشے میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے اور رعشہ کی وجہ سے جو حرکت اور جنبش ہوتی ہے، دونوں حرکتوں کے مبادی اور اسباب میں قطعاً فرق ہے بعض لوگ گروہ ارادہ کی صفت کا اگر انکار کرتا ہے تو یہ محض مکابرہ اور زبردستی کی بات ہے، اور جیسے ملاحظہ کر صفات میں سے ایک صفت ہے، اسی طرح متواتر نصوص [illegible] یہ ثابت کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ارادہ کی بھی ہے، اور آج تک کوئی عقلی دلیل اس پر قائم نہیں ہوئی ہے کہ خدا میں ارادہ کی صفت کا پایا جانا ناممکن ہے اس لئے ان تمام نصوص کے متعلق جن میں خدا کی طرف ارادہ کی صفت منسوب کی گئی ہے واجب ہے کہ ان سے وہی مطلب سمجھا جائے جو ظاہر الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے، ہاں اگر کسی عقلی دلیل سے بالفرض ارادہ کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف ناممکن قرار پاتا تو یہ ہو سکتا تھا کہ ان نصوص کی جیسے قرآنی آیات اور حدیثوں کی تاویل کی جاتی جن میں خدا کی طرف ارادہ منسوب کیا گیا ہے، لیکن جب یہاں نصوص میں تاویل کرنے کے کوئی معنے نہیں ہو سکتے)

[illegible]

اور میرا تو خیال یہ ہے کہ عالم اور اس کے قوانین کا جو عظیم الشان مرتب نظام ہمارے سامنے قائم ہے، اور تربیت و پرداخت کے جو نازک ترین اصول یہاں عمل کر رہے ہیں، علوی اجرام اور سفلی اجسام میں عجیب قسم کے تعلقات ہیں، محسوسات اور نامحسوس حقائق میں جو روابط ہیں، اور تناسب و اعتدال کی انتہائی رعایتوں کو پیش نظر رکھ کر جو تدریجی تبدیلیاں اور تصرف و تغیر کی کارفرمائیاں اس عالم میں نظر آتی ہیں، ایسا تناسب اور ایسا اعتدال کہ اس سے زیادہ بہتر شکل نہ تناسب ہی کا تصور کیا جا سکتا ہے، اور نہ اعتدال کا۔ الغرض اس دلچسپ منظر کو دیکھ کر عاقل آدمی اس قطعی فیصلہ پر مجبور ہے کہ عالم کے اس نظام کو جو چل رہا ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ صاحب ارادہ ہے، عقل جس کا انکار نہیں کر سکتی، اس ارادہ کا انکار میرے خیال میں تو اسی قسم کا انکار ہے، جیسے کسی تختی میں ایسے لکھے ہوئے حروف کسی کو نظر آئیں جن سے زیادہ خوبصورت اور صحیح خطوط نہیں ہو سکتے، فن خطاطی کے ہر ہر قاعدے کی رعایت ہر حرف کی نوک پلک درست ہو، مگر دیکھنے والا ان حروف کا یہ تجزیہ کرنے لگے کہ ان حروف کو ایسے آدمی نے لکھا ہے، جس کے ہاتھ میں رعشہ تھا اور اس کی اسی اتفاقی حرکت نے ان حروف کو پیدا کیا ہے، یعنی اتفاقاً جو حروف اس ارتعاشی حرکت سے پیدا ہوئے، وہ فن خطاطی کے مقررہ اصول کے مطابق ہو گئے ہیں، یا ایسے اشعار کو سن کر جن میں مقررہ وزن بحر قافیہ ردیف کی پابندیوں کے ساتھ فن بدیع کی صناعتوں کی رعایتیں انتہائی درجہ پر کی گئی ہوں ان ہی اشعار کو سن کر کہنے والا کہنے لگے کہ ان اشعار کے بنانے والے نے نہ فکر و نظر سے کچھ کام لیا ہے، اور نہ اس کے سامنے وزن و قافیہ کے قوانین تھے، اور نہ اس نے اس کا خیال کیا ہے کہ حالات و واقعات کے مطابق کس موقع پر کس قسم کی ترکیب اختیار کی جائے، اسی طرح وہ فن بدیع کے قوانین سے بھی بے گانہ ہے بلکہ بغیر ارادے کے بے ربط طرح کی آواز بحالت خمار اس کے منہ سے نکل پڑی لیکن یہ اتفاق کی بات تھی کہ جو آواز بھی اس کے منہ سے اضطرار اور مجبوری کی اس حالت میں نکلتی چلی جاتی تھی وہ باضابطہ الفاظ کی شکل اختیار کرتی چلی گئی اور ان الفاظ میں باہم کچھ ایسی ہم آہنگیاں خود بخود پیدا ہوتی چلی گئیں جن سے سننے والوں کو محسوس ہو رہا ہے کہ شعری وزن کے وہ مطابق ہو گئے ہیں اور ہر شعر اتفاقاً ایسی آواز پر ختم ہوا ہے، جس سے باضابطہ ردیف اور قافیہ کی شکل پیدا ہو گئی ہے، اور اتفاق ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس کا ہر شعر حالات و واقعات کے اقتضاء کے مطابق ہوتا چلا گیا، اور وہ ساری خوبیاں ان میں پیدا ہو گئیں جن کا فن بدیع میں تذکرہ کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے اوہام و وساوس پیدا کرنے والوں کو مجنونوں کی جماعت میں شریک کیا

جائے تو ان کو اہم سمجھا ہی کیا جائے۔

سچی بات یہی ہے کہ اہلِ عقل کا ایسا گروہ جسے کچھ بھی دنیا میں اہمیت حاصل ہے اس نے حق تعالیٰ کے اس قدیم ارادہ کا کبھی انکار نہیں کیا ہے، البتہ طبعیین میں گیسوں اور سدیمی پھوٹوں کا جو طبقہ ہے یا جنہیں دہریوں کے مادہ کا کھیل کھیلی ہوئی کثافت خیال کرنا چاہیے، ان سے کچھ اس قسم کی باتیں منقول ہیں جو ارادہ قدیمہ کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، یہ لوگ تو چھوڑیئے بلکہ ان سے بھی زیادہ کم زور مادیین، یونانی فلاسفہ کے بعض سربرآوردہ افراد کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کو وہ عالم کا خالق بالارادہ نہیں بلکہ خالق بالایجاب سمجھتے ہیں، اس کی تحقیق اور اس کا تجزیہ مطلوب ہے، عنقریب تمہارے سامنے پیش ہونے والا ہے۔

ضمیمہ (۲)

صفتِ قدرت کے لحاظ سے ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے برابر و مساوی ہوں، ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے دینا یہی ارادہ کی صفت کی شان ہے، ترجیح جو یہ کہا کہ ان دونوں پہلوؤں کو قدرت کے لحاظ سے مساوی ہونا چاہیے، جس لئے کہا کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی ترجیح کا کام ارادہ جو انجام دیتا ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ واقع میں بھی ان دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری ہے، نیز ترجیح جس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے خود اس ارادے کے لحاظ سے بھی دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ کسی ارادی فعل یعنی ارادہ سے پیدا ہونے والے فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا ترجیح پانا صرف ارادہ ہی پر موقوف ہو، اس ارادے کے سوا کوئی دوسری ترجیح بخشنے والی وجہ اور موجود نہ ہو، یہ قطعاً غیر ضروری ہے، اگر ارادی افعال کے لئے اس خصوصیت کو ضروری قرار دیا جائے گا۔ تو اختیاری افعال کا بہت بڑا حصہ اختیاری افعال کے دائرے سے خارج ہو جائے گا، آخر کھلی ہوئی بات ہے کہ اختیاری افعال زیادہ تر کسی نہ کسی غرض ہی کو پیشِ نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں، یعنی ایسے اغراض جن پر نظر ہوتی ہے جو فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک ہی پہلو سے ان کا حصول وابستہ ہوتا ہے، ان حالات میں ظاہر ہے کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے والی ایک چیز واقع میں بھی پائی جاتی ہے، یعنی غرض کے حصول کا ایک ہی پہلو سے وابستہ ہونا، تو

ارادہ کی ترجیح سے پہلے ترجیح کی ایک ذہنی وجہ موجود ہوتی ہے۔

باقی یہ سوال کہ کیا کوئی ایسی صورت بھی ممکن ہے کہ ارادہ کے سوا ترجیح کی کوئی دوسری وجہ موجود نہ ہو پھر بھی ارادہ کرنے والا شخص اپنے ارادے سے فعل کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دیدے؟ بلاشبہ یہ ایک مستقل سوال ہے، اس پر مفصل بحث ان شاء اللہ آگے عقیدہ کی بحث میں اور اسی موقع پر اس مسئلہ کی جو واقعی تحقیق ہے اس کو ہم بیان کریں گے۔

عقیدہ (۳)

جان لینے کی ایک بات یہاں یہ بھی ہے کہ ارادہ کا مبدء اور ابتدائی اسباب اگر اختیاری نہیں بلکہ ایجابی ہوں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس ارادے سے جو فعل صادر ہو وہ ارادی فعل باقی نہ رہے، یہ غلطی بہت مشہور ہے، اکثر ارادی فعل کے لئے یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ جس ارادہ سے وہ پیدا ہوا ہو اس کے مبادی اور ابتدائی اسباب بھی اختیاری ہوں، تو ارادی افعال کی اکثر و بیشتر شکلیں ارادی افعال کے دائرے سے خارج ہو جائیں گی اگرچہ ممکن نہیں ہے، ارادی افعال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کے مبادی اور ابتدائی اسباب حسب ذیل امور ہوا کرتے ہیں، سب سے پہلے تو اس فعل کی صورت جس کا ارادہ کیا گیا ہو، ارادہ کرنے والے کے ذہن میں حاصل ہو، پھر یہ بات طے ہوگی کہ ارادہ کرنے والے کے جی کو وہ فعل پسند ہے، یا نہیں پسندیدگی کے اس مرحلے کے طے ہونے کے بعد اس فعل کے حصول کا شوق پیدا ہوگا، تب اس کے بعد فعل سے ارادے کا تعلق قائم ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ خود ارادہ اور ارادے سے پہلے یہ متعدد مراحل جو ہیں ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے تعلق نہیں ہوتا۔ جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سارے امور ارادہ کرنے والے کے اعتبار سے اختیاری یا ارادی نہیں، بلکہ ایجابی ہیں، لیکن فعل کا صدور چونکہ ارادے سے ہوا ہے، اس لئے بہرحال وہ فعل ارادی ہی ہے۔

عقیدہ (۴)

ایسی چیز جو ممکن ہو (یعنی جس کا ہونا اور نہ ہونا یا وجود و عدم دونوں برابر ہو)
اس کے ان

دو پہلوؤں (یعنی ہونے کا نہ ہونے پر یا نہ ہونے کا ہونے پر) ترجیح پا جانا بغیر کسی ترجیح دینے والی شے کے ناممکن ہے۔ لیکن کے دونوں پہلوؤں کا صحیح تصور جب کسی کے سامنے ہوگا، تو وہ اسی فیصلہ کو اپنی عقل کے قریب پائے گا، یہ ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے کہ مذہب و ملت سے لوگوں کا تعلق ہو یا نہ ہو، یعنی ارباب مذاہب و ملل (جنھیں یقین کہتے ہیں) ہوں یا ان کے سوا اختلاف کی کوئی اور جماعت ہو، سب کا اس مسئلہ کے بدیہی ہونے پر اتفاق ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جانوروں اور بچوں میں بھی تم اگر تھوڑی جستجو سے کام لوگے، تو تم کو پتہ چلے گا کہ اس مسئلہ کا شعور ان میں بھی ان کے مناسب حال طریقہ پر پایا جاتا ہے۔ ان کے احساسات میں بھی یہ بات فطری طور پر پائی جاتی ہے۔ آخر اس کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ قدم کی آہٹ یا لاٹھی اور ہتھیار کی کھڑکھڑاہٹ کے سنتے کے ساتھ ہی جانوروں میں جو کھلبلی مچ جاتی ہے، ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ جن سے یہ آواز پیدا ہوئی ہے وہ یہیں کہیں موجود ہے، اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے، کہ وہ بھی یہی یقین رکھتے ہیں کہ ایسی چیز جو ممکن ہو اس کا وجود کسی پیدا کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے کے بغیر ناممکن ہے۔

اور یہی وہ مقدمہ ہے جو سارے معارف کی کلید اور سارے علوم کی بنیاد ہے۔ یعنی حق تعالیٰ کا اثبات اسی مقدمہ پر مبنی ہے۔ باقی بعض ماتریدی علماء (جیسے صدر الشریعۃ نے اپنی کتاب توضیح میں یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ اثبات حق اس مقدمہ پر موقوف نہیں ہے، خود ایک جدید استدلال کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی، یعنے بذات خود موجود ہوگی یا بذات خود نہیں بلکہ کسی غیر سے موجود ہوئی ظاہر ہے کہ دوسری شکل میں غیر کے وجود کی ہوگی بعد وہ پہلی قسم کا محتاج ہوگا، یعنے بذات خود جو موجود ہے اسی کا وہ محتاج ہوگا (الفاظ دیگر واجب تعالیٰ کا محتاج ہوگا) کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر تسلسل کو عقل محال ٹھہرا چکی ہے، اس سے بچنے کی اور کوئی دوسری صورت ہی نہیں ہے۔

لیکن صدر الشریعۃ کی استدلال میں جو کمزوری ہے، ادنیٰ تامل سے وہ سامنے آسکتی ہے، یعنے موجود ہونے والی ہستیوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے انھوں نے ایک قسم کی تعبیر جو یہ کی تھی کہ وہ "بذات خود موجود ہوگی" اسی کے متعلق دریافت کرنا چاہیے کہ اس سے کیا مراد ہے، ایسی ہستی جس کی خود ذات ہی اس کے وجود کو چاہتی ہو، اگر یہ مقصود ہے تو پھر علاوہ ان دو قسموں کے جن کا ذکر صدر الشریعۃ نے کیا ہے تیسری قسم اور بھی نکل آتی ہے یعنے ایسی چیز جو بذات خود ہو سکتی لیکن کسی ایجاد کرنے والے کے ایجاد کئے بغیر موجود ہوگئی ہو اور اگر بذات خود موجود ہونے والی ہستی سے

ان کی مراد ایسی ہستی ہے جس کا وجود غیر سے نہ پیدا ہوا ہو، تو پھر ان کا استدلال ناقص رہ جاتا ہے، یعنے تقریب ہی ان کی ناتمام رہ باقی ہے کیونکہ صرف اتنی بات کہ غیر سے جس کا وجود نہ پیدا ہوا ہو، یہ تو علاوہ واجب کے اس ممکن پر بھی صادق آتی ہے جو کسی موجب کے بغیر موجود ہو گیا ہو، بہرحال بنیادی طور پر سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ ممکن کا موجب کے بغیر پیدا ہونا ممکن ہے، جب تک اس مقدمہ کو غلط نہ ثابت کر لیا جائے اس وقت تک بات نہیں بنتی اور مصنف شرح تجرید نے اسی سے گریز کرنا چاہا تھا۔

عقبہ (۵)

کسی چیز جو ممکن ہے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہو گی وہ موجود ہی نہیں ہو سکتی، اسی دعوے کو اس عقبہ میں ثابت کیا جائے گا، وجوب کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ہستی کے نابود ہونے کی جتنی شکلیں ہوں وہ سب مسدود ہو جائیں اور اس کا معدوم ہونا اب ناممکن ہو جائے۔

بہرحال جب تک یہ کیفیت ممکن میں پیدا نہ ہو گی وہ وجود کا لباس اختیار نہیں کر سکتا، دلیل اس دعوی کی یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہو گی ظاہر ہے کہ جب کبھی وہ موجود ہو گی اس سے پہلے اس کی علت تامہ کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو ماننا پڑے گا کہ ترجیح دینے والے کے بغیر ترجیح حاصل ہو گئی یعنے ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر بلا وجہ ترجیح کے ترجیح حاصل ہو جائے گی، یہی حال ضروری ہے کہ جب کسی ممکن کی علت تامہ موجود ہو تو ممکن کا واجب ہو جانا یعنے اس کے وجود کا اس کے عدم پر ترجیح پا جانا ناگزیر ہے، کیونکہ اس کی علت تامہ کے موجود ہو جانے کے بعد بھی ممکن کا عدمی پہلو اگر ممکن ہی باقی رہے گا تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ جس پر کسی شے کو ترجیح حاصل ہو چکی تھی یعنے ممکن کے عدم کا جو پہلو مرجوح ہو چکا تھا پھر اس کو ترجیح حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ یہ ترجیح بلا مرجح یعنے بلا وجہ ترجیح کے ترجیح پانے سے بھی زیادہ مہمل بات ہے۔

دوسری دلیل اس دعوی کے ثبوت کی یہ ہے کہ ممکن جب عدم اور ہستی کے حال میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس ممکن کے پیدا کرنے والے کے ایجادی عمل کا تعلق نہ ہو گا، اب اگر اسی ممکن کے متعلق یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ موجود ہو گیا ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ پایا گیا ہے یا نہیں، اگر اسی کے ساتھ تو اس ایجادی عمل کا تعلق ہوا ہے،

تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ممکن کے وجود کی علت تامہ اس سے پہلے نہیں پائی گئی کیونکہ ممکن کا یہ وجود جن چیزوں پر موقوف ہے ان میں یہ ایجادی عمل بھی تو داخل ہے، اور اگر یہ نہیں ہوا بلکہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ ہی پایا گیا ہے، اگر یہ مانا جاتا ہے، تو پھر یہ وہی ترجیح بلا مرجح والی بات ہے، یعنی بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ترجیح پا جانا، اس ناممکن بات کو تسلیم کر لینا ہے۔

بہرحال جس طرح بھی دیکھا جائے، ممکن کے متعلق یہ بات کہ جب وہ موجود ہوگا، واجب بن جائے گا، قطعی ہے، اس کے برعکس پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ممکن میں جب تک وجوب کا رنگ پیدا نہ ہوگا، وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور یہ کلیہ ہر ممکن کے لئے عام ہے یعنی ممکن کے اس امکان کا تعلق ارادے سے پیدا ہوا ارادے سے نہ ہوا، اسی طرح موجود ہونے کی صورت میں بھی وجوب کا ممکن کے لئے ہونا ناگزیر ہے، اس وجوب کے متعلق بھی ضروری نہیں کہ ارادے سے وہ وجوب پیدا ہوا ہے یا بغیر ارادے کے، پھر ممکن جس کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے، وہ بھی عام ہے، یعنی اختراعی امور ہوں یا غیر اختراعی امور سے اس کا تعلق ہو، وجہ اس عمومیت کی یہ ہے کہ جس دلیل سے مسئلہ ثابت کیا گیا ہے وہ بھی عام ہے، اور غلطی سے بالا تمام شقوں کو حاوی ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ بعض ماتریدی متکلمین (جیسے صدر الشریعہ) نے اسی دلیل کی تفصیلی تقریر کے بعد ایک عجیب دعوے کے اثبات کی کوشش کی ہے، یعنی ثابت کرنا چاہا ہے کہ بعض ممکنات ایسے بھی ہیں، جن کا صدور ان کے مبادی اور اسباب سے بایں طور بھی ہو سکتا ہے کہ ان ممکنات میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو، صدر الشریعہ نے اپنے اس خیال کو طویل الذیل مقدمات پر مبنی کر کے پیش کیا ہے، اور دلیل و براہین کا ایک انبار اس سلسلہ میں جمع کر لیا ہے۔ لیکن ان کے سارے بیان کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ موجود اور معدوم کے بیچ میں ایک درمیانی واسطے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی جائز قرار دینا چاہتے ہیں کہ جس چیز کی نوعیت موجود و معدوم کے لحاظ سے درمیانی واسطہ کی ہے، اپنے اسباب و مبادی کی طرف اس کا انتساب اس طور پر ہوتا ہے جس میں وجوب کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، صدر الشریعہ نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ کسی چیز کی حیثیت اور نوعیت درمیانی واسطہ کی ہے، درحقیقت بعض ممکنات کے صدور کی وہی شرط ہے اور اسی بنیاد پر یعنی جن ممکنات کے صدور کی شرط ہونے کی حیثیت یہ درمیانی واسطہ والی چیز رکھتی ہے چونکہ اپنے مبادی و اسباب کی طرف اس کا استناد بغیر وجوب کی کیفیت ہوتا ہے، اس لئے مبادی و اسباب کی طرف ان ممکنات کے انتساب کی کیفیت بھی ایسی ہی ہوگی، ہے

ہیں اس لئے اس میں وجوب کا رنگ نہیں پایا جاتا، اگرچہ ان ممکنات کے مبادی و اسباب کو جب مکمل بالاشرائط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے تو اس وقت ان ممکنات کا اپنے مبادی و اسباب سے صدور واجب ہو جاتا ہے۔

صدر الشریعۃ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے کہ صفت ارادہ کا تعلق بھی ان ہی امور کی قبیل سے ہے، جو وجود اور عدم کے بیچ میں درمیانی واسطہ ہونے کی نوعیت رکھتے ہیں،

گویا خلاصہ مطلب ان ساری طول طویل باتوں کا یہی ہوا کہ ارادے کی صفت اگرچہ بذات خود اپنے علل و اسباب سے وجوباً ہی صادر ہوتی ہے، اسی طرح مراد یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو ایسی صورت میں ارادے کا اس سے تعلق ہو چکا ہے، اس کا صدور بھی اپنے اسباب سے وجوباً ہی ہوگا لیکن صرف ایک بات یعنی ارادے کا مراد سے جو تعلق ہے اس تعلق کا انتساب کسی شے کی طرف وجوبی رنگ میں نہیں ہوتا، اگرچہ مراد کے صدور کی شرط ارادے کا یہی تعلق ہے، اور یہی وہ ہے جس کی وجہ سے مراد کا انتساب اپنے پیدا کرنے والے کی طرف وجوباً نہیں ہوتا،

تم دیکھ رہے ہو کہ اس گفتگو کا حاصل لے دے کر صرف یہی ہے کہ مراد یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، اس کے دونوں پہلو یعنی وجود و عدم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری اور ترجیح کا حق نہیں رکھتے، بلکہ دونوں پہلو واقع میں مساوی اور برابر ہیں، اس کے بعد ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا تعلق بایں طور قائم ہو جاتا ہے کہ اس تعین کو خود ارادے کی صفت ہی چاہتی ہے، اور نہ وہ جس کا یہ ارادہ صفت ہے، یعنی مرید کی کا وہ اقتضاء ہے، ان دونوں کے سوا کسی اور چیز کا یہ اقتضا ہے، یعنی مراد کے دو پہلوؤں میں کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق کسی ایسی چیز کا محتاج نہیں ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ وہی اس تعلق کا باعث ہے،

باقی ابتدا مبحث میں جو دلیل بیان کی گئی تھی اور ثابت کیا گیا تھا کہ واجب ہوئے بغیر کسی ممکن کا موجود ہونا ناممکن ہے، اور کہا گیا تھا کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے، چونکہ اس میں صدر الشریعۃ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی ہیں کہ پیدا کرنے والے موجد کی طرف اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے، اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادہ کا یہ تعلق جس کا انتساب فاعل اور موجد کی طرف ان کے نزدیک بغیر وجوب کے ہوتا ہے، یہ بجائے خود کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر "موجود" کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو، یعنی وہ موجود شے ہے ہی نہیں، اس لئے اس قاعدے کے تحت وہ نہیں آتا جسے بیان کیا گیا تھا یعنی کہا گیا تھا کہ ممکن میں

جب تک وجوب کی صفت نہ پیدا ہو لے ممکن موجود ہی نہیں ہو سکتا، اور ثابت کیا گیا تھا کہ ترجیح دینے
والی وجہ کے بغیر ممکن کے وجودی پہلو کا عدمی پہلو پر رجحان جو تسلیم کرتا ہے کہ پیدا کرنے والے کے
بغیر بھی ممکن وجود پذیر ہو سکتا ہے۔ صدر الشریعۃ کا خیال ہے کہ ان باتوں کا اثر ان کے دعویٰ پر اس لئے
نہیں پڑتا کہ ارادہ کا تعلق کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے جس پر موجود کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہو،
ان کے نزدیک ارادہ کا یہ تعلق موجود ہی نہیں ہے بلکہ اس کو صرف ثبوت کی صفت ثابت ہے،
اور ثبوت کی صفت کا حصول فی الحال ہے وجوب کے بغیر اگر ہو تو اس سے یہ کلیہ متاثر ہو سکتا ہے کہ
ممکن کا وجود وجوب کے بغیر ناقابل تصور ہے، کیونکہ یہ حکم تو وجود کا ہے، اور یہاں گفتگو ثبوت
میں ہو رہی ہے، یہ ہے صدر الشریعۃ کی تقریر کا خلاصہ۔

لیکن ایک سنجیدہ اور فہمیدہ آدمی سمجھ سکتا ہے کہ صدر الشریعۃ کی یہ ساری تقریر صرف لفظی
گرفتوں پر مبنی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارادہ کی صفت ہو یا اسی قسم کی دوسری صفت ان کا
تعلق جب کسی چیز کا قائم ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ خود اس "تعلق" کا شمار ان امور کے سلسلے میں کیا جاتا
ہے، جنہیں نسبی امور کہتے ہیں، اور اس میں کیا شبہ ہے کہ اس قسم کے نسبی امور میں داخلی ثبوت
اور تحقق کا ایک رنگ ضرور پایا جاتا ہے ایسا داخلی رنگ جسے خارجی وجود کا ہمدوش اگر قرار
دیا جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی یعنی خارجی وجود پر جیسے واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں
اسی قسم کے واقعی آثار ثبوت کے اس داخلی رنگ پر بھی مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس کو حدوث
(نو پیدائی، نوزائیدگی) اور ازلیت و قدامت کی صفت سے موصوف کرتے ہیں، یعنی ارادے کے
اس تعلق کو کبھی حادث (نو پیدا) اور کبھی قدیم و ازلی سمجھا جاتا ہے، اور ان واقعی صفات کو اس کی
طرف منسوب کیا جاتا ہے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ خود وہ بھی واقعیت کا کوئی حقیقی رنگ اپنے اندر
رکھتا ہے، بہرحال علت اور سبب کا محتاج ارادے کی صفت کا یہ تعلق اپنے اسی داخلی ثبوت کی وجہ
سے ہے۔ خواہ ہم کے اس واقعی ثبوت کا نام وجود رکھا جائے یا نہ رکھا جائے، اور یہی بات تو ہے
کہ علت اور سبب کی طرف محتاج ہونے کی وجہ ممکن میں فلاسفہ کے نزدیک ممکن کا امکان ہے، اور
متکلمین اشاعرہ چاہئے امکان کے اس احتیاج کی وجہ ممکن کی صفت حدوث (نوزائیدگی) کو قرار دیتے
ہیں، اور ارادے کے اس تعلق میں جب یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، تو علت کی محتاج ہونے کی وجہ
اس سے آخر جدا کیسے ہو سکتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کے اس تعلق کا محتاج سبب ہونا، ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے،

جس کے لئے کسی تقریر کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے کہ اگر ارادہ کرنے والی ذات کا ارادہ خود ارادہ کی صفت کا محتاج ہوتا تو اس تعلق کے لئے ناگزیر ہے،

اب اس تمہیدی گفتگو کے بعد اس دعوی کے اثبات میں کہ ارادہ کا تعلق بھی اسی قانون کا پابند ہے، جس کی پابندی ہر ممکن کے لئے ضروری ہے یعنی جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہوگی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، باسانی دلیل کی تقریر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے،

یعنی پوچھا جائے گا ارادہ کا یہ تعلق کوئی حادث اور نو پیدا شئے ہے، یا حادث و نو پیدا نہیں بلکہ ازلی وقدیم ہے، پہلی شق یعنی اس کے حادث ہونے کی اگر اختیار کی جاتی ہے، تو کہا جائے گا کہ حادث و نو پیدا چیزوں کا قاعدہ ہے کہ جب تک ان کے صفت میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہوگا یعنی نہ پیدا ہونے کا پہلو ممتنع ہو جائے، اور پیدا ہونے کا پہلو ضروری واجب ہو جائے جب تک یہ بات اس میں نہ پائی جائے گی وہ پیدا ہی نہیں ہو سکتی، جس کی وجہ یہی ہے کہ حادث جب کبھی پیدا ہوگا، تو اس کی پیدائش کی جو علت تامہ ہوگی اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ پیدا کرنے والے کے بغیر چیز پیدا ہو گئی اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسی طرح ناممکن ہے جیسے وجود بخشنے والے موجد کے بغیر کسی کا موجود ہونا محال ہے، (بہرحال جس کی علت تامہ جس کی پیدائش کے وقت پایا جانا ضروری ہے) اور جب یہ بات ہے کہ ارادے کے اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ جب بھی پائی جائے گی تو اس وقت اس تعلق کا پیدا ہو جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا بلکہ بجائے وجود و ثبوت کے ارادے کے اس تعلق کا عدم اگر اس علت تامہ کے پائے جانے کے بعد بھی باقی رہے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو چیز مرجوح ہو چکی تھی یعنی دوسری چیز کو اس پر ترجیح حاصل ہو چکی تھی وہی راجح ہو گئی ہے کہ ترجیح اور برتری حاصل ہو گئی جو ایک بے معنی اور ناممکن بات ہے، نیز ارادے کے اس تعلق کے متعلق یہ ظاہر ہے، کہ جب تک وہ معدوم رہے گا، اس وقت تک اس تعلق کا پیدا کرنے والا اس کو پیدا نہیں کرتا ہے، لیکن جب وہ اپنی ارادے کا یہ تعلق پیدا ہو گیا) تو سوال یہ ہے کہ اس تعلق کے پیدا کرنے والے کی طرف سے پیدا کرنے کے اس عمل کا تعلق اگر اس وقت ہوا جب یہ تعلق پیدا ہو چکا تھا، تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں پائی گئی کیونکہ پیدا کرنے کا عمل یہی تو اس کی پیدائش کی علت تامہ کا ایک جزء ہے، اور اگر دوسری صورت یعنی بجائے ارادہ کا یہ تعلق جس وقت پیدا ہوا اس وقت اس کے پیدا کرنے کا عمل نہیں پایا گیا تو پھر وہی بات یعنی پیدا کرنے کے عمل کے بغیر شئے پیدا ہو گئی (جو محال ہے) (اور پھر ہر حادث یعنی پیدا کرنے کے عمل کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ

اس عمل کی پیدائش دوسرے احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح یہ عمل تیسرے
عمل کا تیسرے کے ساتھ یعنے احداثات کے اندر تسلسل کے سلسلہ کو جاری کر دیا جائے، تو ظاہر ہے کہ
علل و اسباب کے سلسلہ میں بس اسی تسلسل کو جاری کیا جائے گا، گویا یہ جائز قرار دیا جائے گا کہ اسباب
و علل کا سلسلہ لامحدود اور غیر متناہی ہو سکتا ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس تسلسل کے جواز کے
دروازے کا کھولنا، ثبوت صانع (یعنے حق تعالیٰ) کے ثبوت کے دروازے کو بند کرنا ہے (اپنی جگہ
اسی لئے علل و اسباب کے اس تسلسل کے متعلق ثابت کیا گیا ہے کہ اس کا واقع ہونا ناممکن ہے)
اور یہ نہیں بلکہ احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ جس دوسرے احداث (عمل پیدائش) کا تعلق ہوگا
اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ بجنسہ پہلا ہی عمل ہوتا ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، تو
اس کے معنے یہ ہوں گے کہ معلول کو بجنسہ علت اور علت کو بجنسہ معلول قرار دیا جا رہا ہے، جو ایک کھلی
ہوئی غلط بات ہے۔ اور ارادے کے اس تعلق کو بجائے حادث اور نو پیدا ماننے کے اگر کہا جائے کہ
وہ کوئی ازلی اور قدیم حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ جب حق تعالیٰ کی طرف اس کے انتساب اور استناد
کی نوعیت اختیاری نہیں بلکہ ایجابی ہی کی ہوگی، یعنے تسلیم کرنا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے ارادے اور
اختیار سے اس کا صدور نہیں ہوا ہے، بلکہ بلا اختیار خدا سے وہ صادر ہوا ہے، کیونکہ جو چیز ازلی اور قدیم
ہوگی خدا سے اس کا صدور اختیاراً نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ دعویٰ کہ معلول کے ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں حالتیں علت اور سبب کے
حساب سے ساری ہوتی ہیں، اور یہ کہ ایسا معلول بھی ہو سکتا ہے جس کا صدور اس کی علت سے
حتمی اور ایجابی رنگ میں نہ ہو بلکہ احتمالی رجحانی کیفیت اس صدور کی ہو، یعنے اس کا صدور علت سے
ہو بھی جائے اور نہ بھی ہو، دونوں کیفیتیں اس میں پائی جاتی ہیں (یہ اس قسم کے دعوے ہیں جنھیں آدمی کی سلیم عقل
مسترد کر دیتی ہے۔ آخر علت و معلول کے تعلق کی یہ نوعیت بھی اگر ہو سکتی ہے تو پھر کوئی اگر یہ دعویٰ
کر بیٹھے کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت مثلاً کسی کے دست و بازو کی حرکت ہے، تو اس دعوی کے
امکان کو ایسی صورت میں کون ممنوع قرار دے سکتا ہے۔ آخر ہم جو یہ سمجھتے ہیں کہ فلک الافلاک کی حرکت
کی علت کسی کے دست و بازو کی حرکت نہیں ہو سکتی، تو اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی کہ ان دونوں حرکتوں
میں ہر حرکت کے لئے یہ مانتے ہیں کہ دوسرے سے الگ ہو کر پائی جا سکتی ہے یعنی ایک کا دوسرے کے بغیر پایا
جانا ممکن ہے، اسی بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں حرکتوں میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے، لیکن جب علت
کی معلول سے علیحدگی کو جائز قرار دیا جائے گا، جیسا کہ اس دعوی کے مدعیوں نے قرار دیا ہے، تو پھر ان دونوں

حرکتوں میں سے ایک حرکت کے متعلق جو دیکھا جاتا ہے کہ دوسری حرکت کی وہ علت نہیں ہو سکتی اس فیصلہ کا معیار کیا باقی رہے گا۔

باقی ممکن کے وجود و عدم دونوں پہلوؤں کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ ترجیحی وجہ کے بغیر برابر و مساوی ہونے کے، یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو جائے، البتہ اس دعوی کے ثبوت میں مشہور پیاسے والی مثال جو پیش کی جاتی ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ پیاسے کے سامنے پانی سے لبریز دو پیالے رکھ دیئے جائیں تو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے پیاسا ان دونوں میں سے کسی ایک پیالے کا انتخاب کر لیتا ہے، یا درندے کو دیکھ کر بھاگنے والا اپنے سامنے دو ایسے راستے پاتا ہے جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی لیکن بایں ہمہ بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ایک راستہ کا انتخاب بھاگنے کے لئے کر لیتا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ ان مثالوں سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ثابت ہو سکتی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ وجہ ترجیحی سے ترجیح دینے والے ان مثالوں میں ناواقف ہوتے ہیں، لیکن کسی چیز کی ناواقفیت سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقع میں وہاں وہ چیز تھی ہی نہیں۔ ایمان والے ہی نہیں بلکہ جن میں ایمان نہیں بھی ہے صرف عقل ہے وہ بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا مثالوں میں بھی ترجیح کی کوئی نہ کوئی واقعی وجہ ضرور ہوتی ہے، خواہ ترجیح دینے والوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو،

مثلاً بعض لوگ فلکی اسباب و وجوہ کی طرف اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، اور بعض لوگ حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ اور اس کے ازلی علم کو اس ترجیح کا سبب قرار دیتے ہیں، بعض لوگ ملکی یا شیطانی اشاروں میں ترجیح کی اس وجہ کا پتہ دیتے ہیں، الغرض یوں ہی بے شمار وجوہ ترجیح کے مختلف مذاق والوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

نیز مذکورہ بالا قسم کو تسلیم کیا جائے گا کہ خود ارادے کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے وہی ارادے کے تعلق کی بھی علت ہوتی ہے یعنی دو مساوی پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا جو تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس کا سبب بھی وہی ہے جو خود ارادے کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح خود ارادے کا صدور اپنی علت سے جیسے وجوبی اور حتمی رنگ میں ہوتا ہے، یہی حال ارادے کے تعلق کے صدور کا بھی ہے،

باقی فعل اختیاری کے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے واقع میں مساوی ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک پہلو کا صدور بلا کسی وجہ ترجیح، کے فاعل سے ہو سکتا ہے، اس دعوی کے ثبوت

میں اس شخص سے جو یہ کہتا ہے کہ یا وجہ ترجیح کا ہونا اگر ضروری ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ ترجیح کی اس وجہ کا واقع میں ہونا ضروری ہے، یا ارادے کرنے والے کے علم میں اس کا ہونا ضروری ہے، پہلی شق تو اس لئے غلط ہے کہ افعال اختیاری کے صدور میں بسا اوقات ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو اثر انداز ہوتا ہے، اور دوسری شق کی غلطی کے لئے پیاسے والی مثال کافی ہو سکتی ہے کہ وجہ ترجیح سے ناواقف ہونے کے باوجود وہ مساوی حیثیت کے دو پیالوں سے ایک پیالے کو پانی کے پینے کے لئے انتخاب کر لیتا ہے،

لیکن اس استدلال میں جو کمزوری ہے، وہ ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ ان دو شقوں کے سوا ایک تیسری شق بھی تو ممکن ہے، یعنی وجہ ترجیح کے متعلق یہ کہا کہ ارادہ کرنے والے کے علم میں ترجیح کی یہ وجہ ہوگی، اور وہ اگر اس سے ناواقف ہوگا تو واقع میں کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح کی ضرور ہوگی، ان دو صورتوں کے سوا تیسری صورت بھی تو ہو سکتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک پہلی ہی سبیل التعیین وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو، دوسری بات اسی سلسلہ میں یہ کہی جا سکتی ہے کہ دو شق جو استدلال میں پیش کی گئی ہے، ان میں سے اس شق کو مان لیا جائے یعنی واقع میں وجہ ترجیح کا ہونا ضروری قرار دیا جائے، اب اس پر جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ افعال اختیاری کے صدور میں ایسے خیالات بھی اثر انداز ہوتے ہیں جو واقع کے مطابق نہیں ہوتے تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو، اس وقت جو بات تمھاری ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ وہ تو وہ قضیہ اور جملہ ہوتا ہے، جس کا ایسے موقع پر آدمی کو یقین ہو جایا کرتا ہے، لیکن خود یقین تو ایک واقعہ ہے اس کے جھوٹے ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اور ترجیح کی وجہ یہی یقین ایسے مواقع پر ہوا کرتا ہے، نہ کہ وہ جھوٹا قضیہ، بہرحال یقین کا تعلق خواہ قضیہ کاذبہ سے ہو یا صادقہ سے، وہ بہرحال یقین ہے، قلب کی ایک واقعی کیفیت ہے، پس ہمارا دعوی یہی ہے کہ وجہ ترجیح کا واقع میں ہونا ضروری ہے، خواہ اس واقعی امر کا تحقق ارادہ کرنے والے کے دل میں ہو، مثلاً کسی نفع کی امید یا ارادہ کرنے والے کے دل میں نہ ہو، اس سے باہر ہو، اسی پہلی شق کے متعلق ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ خلاف واقع اعتقاد اور خیال کی صورت میں کہنے والے نے جو کہا تھا کہ وہاں وجہ ترجیح یہی غلط خیال ہوتا ہے ہم چاہیں تو اس کو بھی مسترد کر سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں کہ غلط اعتقاد کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وجہ ترجیح کوئی دوسری واقعی بات ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو، یعنی تم وجہ ترجیح جو اسی غلط اعتقاد کو قرار دیتے ہو، ہم اس کا انکار کر سکتے ہیں۔

ان امور کے سوا کہنے والا ان بزرگوں سے یہ بھی کہہ سکتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا کہ ارادہ کی وجوب جس علت اور سبب سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس چیز کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی علت ہوتی ہے جس کا ارادہ کیا جاتا ہے، اب ظاہر بات ہے کہ ارادہ جب ہی کہ پایا جائے گا تو واقع میں اس کی علت کا پایا جانا بھی لازمی ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ ارادہ کی علت واقع میں جس وقت پائی جائے گی اس وقت مراد (یعنے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ کا پایا جانا واقع میں ضروری ہے۔

نتیجہ اس کا کیا ہوا؟ یہی تو کہ جہاں کہیں اور جب کبھی ارادہ پایا جائے گا مراد کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ بھی وہیں پائی جائے گی (اگرچہ یہ ذرا زیادہ دقیق مباحث ہیں لیکن غور سے پڑھو اور ان کو ذہن نشین کرو)

مجھے ان طول وطویل مباحث میں الجھنے کی ضرورت دراصل اس لئے ہوئی کہ خواہ مخواہ بعض لوگوں نے اپنا زور تو اس مسئلہ پر صرف کیا ہے کہ ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جس کے کرنے کا ارادہ بلا وجہ کیا گیا ہو، اور کہتے ہیں کہ مراد (یعنے جس فعل کا ارادہ کیا گیا ہو) اس کے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق اس طور سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس تعلق کا کوئی سبب ہو نہ باعث ہو، اور اسی بے معنی دعوت کے ثبوت میں مذکورہ بالا واہی تباہی باتوں کے اظہار پر وہ مجبور ہوئے

میرے نزدیک تو یہ دعویٰ نہ صرف عقل بلکہ نقل کے بھی مخالف ہے یعنی کتاب (قرآن) سنت (حدیث) کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ جانتا ہے کہ ان میں صراحۃً یہ بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ ہمیشہ اس کی حکمت ومصلحت کا تابع ہوا کرتا ہے، اور قدرت ایک ایسی صفت ہے جس کا بذات خود ممکن کے ہر پہلو سے یکساں تعلق رہتا ہے، لیکن خدا کی حکمت اور مصلحت ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح عطا کرتی ہے، یقیناً اسی کتاب وسنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ کے تعلقات بے معنے اور بلا وجہ جزافی نہیں ہوتے (یعنے بغیر کسی مطلب و مقصد کے

له مصنف دراصل اشاعرہ کے اس مشہور خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان کی طرف منسوب ہے یعنے کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا نے کوئی کام نہیں کیا ہے، اس کی تعبیر عربی میں یہ کی گئی ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہوتے، ان کا خیال ہے کہ غرض کو پیش نظر رکھ کر وہ کام کیا کرتا ہے جس میں کوئی کمی ہوتی ہے، اس کمی کی تلافی کے لئے کام کر کے وہ غرض حاصل کرتا ہے اور خدا کی ذات میں کمی کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، نہ صرف معتزلہ بلکہ فقہاء اہل سنت والجماعت اہل حدیث بھی اشاعرہ کے مخالف ہیں دیکھو شرح مواقف ص ۳۳۷ مطبوعہ مصر، مصنف نے فقہاء کے مذہب کو اشاعرہ کے خیال کی تردید کے آگے ایک مستقل باب میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے ۱۲

اس کا ممکن کے کسی پہلو سے یونہی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ افعالِ الٰہی کو ہر قسم کے
علل و اسباب گھیرے ہوئے ہیں جیسے حکمت جس کا نام باطنی اور جو یہ خدا کے افعال کا احاطہ کیے
گئے ہوئے ہے، اور بندوں کی استعدادی صلاحیتیں اور بندوں کے منافع، دعا کرنے والوں کی دعائیں
شفاعت و سفارش کرنے والوں کی سفارشیں، اور شفاعتیں، فرماں برداروں کی فرماں برداریاں،
نافرمانوں کی نافرمانیاں، نیز بلند پایہ روحانی نفوس خواہ ان کا تعلق عالمِ علوی سے ہو یا زمین سے
ہو، اسی طرح علویات و سفلیات کے اوضاع (حرکات) عالم میں بہترین نظم کو قائم رکھنے کے لئے
قوانین کی نگرانی، الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں حق تعالیٰ کے ارادے کے تعلقات میں ترجیحی پہلو
پیدا کرنے کے تحتانی اسباب ہیں۔

حق تعالیٰ کے صفات قدرت اور ارادہ کے متعلق جو اس بات کے قائل ہیں کہ اپنے عمل و
تاثیر میں خدا کے یہ صفات اس قانون کے تابع نہیں ہیں جو خدا کی ذات کا اقتضاء ہے، دوسرے الفاظ
میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ خدا کی ذات جس حکمت و مصلحت کو چاہتی تھی اور اسی حکمت و مصلحت
کی بنیاد پر جو قانون (علم الٰہی میں) طے ہو چکا ہے یہ کہتے ہیں کہ قدرت و ارادے کے صفات اس
طے شدہ قانون کے مطابق عمل نہیں کر رہے ہیں، درحقیقت ان ہی لوگوں نے یہ بات پھیلائی ہے
کہ خدا کے افعال کسی حکمت و مصلحت پر مبنی نہیں ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ قرآنی آیات کا ایک بڑا ذخیرہ بتاتا ہے کہ قدرتِ الٰہی کا تعلق ہر ممکن
شے کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے مساوی حیثیت رکھتا ہے، لیکن ممکن کے ان دونوں
پہلوؤں میں سے جو پہلو واقعی شکل اختیار کرتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے جسے حق تعالیٰ کی حکمت چاہتی
ہے، یہ بات کہ بے سوچے سمجھے جزافی طور پر ممکن کے کسی نہ کسی پہلو سے حق تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق قائم
ہو جاتا ہے (قرآنی آیات سے اس کی تائید نہیں ہوتی) بلکہ بعض آیتوں میں تو صراحۃً ان حکمتوں اور
مصلحتوں کا اظہار بھی کیا گیا ہے، مثلاً:

ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن
ليبلوا بعضكم ببعض

اور خدا چاہتا تو مدد کرتا رہا ایمان والوں کی کافروں کے
مقابلہ میں، مگر جانچتا ہے، خدا تم میں بعض کو بعض کے ساتھ
(مقابلہ کرا کے)

یا ارشاد ہے،

ولو شاء الله لجعلكم امةً واحدةً ولكن
ليبلوكم فيما آتاكم

اور خدا چاہتا تو بنا دیتا تم لوگوں کو ایک گروہ مگر
وہ جانچتا ہے تم کو اس چیز سے جو دی ہے اس نے تم کو

یا فرمایا گیا ہے،

ولو شئنا لآتینا کل نفس هداها
ولکن حق القول منی لاملئن جهنم من
الجنة والناس اجمعین

ہم چاہتے تو ہر شخص کو اس کی ہدایت عطا کر دیتے، مگر
یہ ہو چکا ہے میری بات کہ میں بھر دوں گا جہنم کو جنوں سے
اور آدمیوں سے سب سے،

یا خبر دی گئی ہے:

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربك
ولذلك خلقهم

اور اگر چاہتا تیرا رب تو لوگوں کو ایک ہی گروہ بنا دیتا
لیکن رہیں گے لوگ ہمیشہ باہم ایک دوسرے سے
اختلاف کرنے والے مگر وہی جن پر رحم کیا تیرے رب نے
اور اسی واسطے پیدا کیا ہے ان کو

یہ بھی اطلاع دی گئی ہے،

ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
فی الارض

اور روزی کو اگر اللہ اپنے بندوں کے لئے کشادہ
کر دے تو بغاوت اٹھائیں گے لوگ زمین میں،

قرآن ہی میں یہ بھی ہے کہ

ولولا ان یکون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتهم سقفاً
من فضة ومعارج علیها یظهرون،

اور نہ ہوتی اگر یہ بات کہ ہو جائیں گے لوگ ایک ہی طرح
تو ہم بنا دیتے ان لوگوں کے لئے جو رحمن کے منکر ہیں ان کے
گھروں کی چھت چاندی کی اور سیڑھی بھی چاندی کی
جن پر چڑھیں وہ لوگ

یہ بھی قرآنی آیت ہے کہ،

ولولا کلمة سبقت من ربك لقضی
بینهم

اگر تیرے رب کی بات پہلے سے طے شدہ نہ ہوتی،
تو فیصلہ کر دے ان لوگوں کے درمیان،

(اور جیسے مذکورہ بالا آیات میں افعال الٰہی کی حکمتوں کو بیان کیا گیا ہے، اسی طرح بعض آیتوں میں (ترجیح کی وجہ) قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی قرار دیا گیا ہے، مثلاً

ما یضل بہ الا الفاسقین — اور نہیں گمراہ کرتا ہے قرآن سے کسی کو مگر نافرمانی کرنے والوں کو

کی آیت میں یا

اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها نفسقوا فيها فحق عليها القول فدمرنها تدميرا۔
القرآن ع ع

جب ہم چاہتے ہیں کہ تباہ کریں کسی بستی کو تو حکم دیتے ہیں اس بستی کے دولت مند عیش پرستوں کو پس فسق کرتے ہیں اس میں تو ثابت ہو جاتی ہے ان پر ہماری بات پھر ڈھا کر ختم کر دیتے ہیں اس کو خوب اچھی طرح ڈھا کر

میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے، کہ اقبال الٰہی کا ظہور قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کے مطابق ہوتا ہے، یہ بات کہ اقبال الٰہی میں اس نظام کی حفاظت و نگرانی بھی مقصود ہوتی ہے جیسے بہترین شکلوں میں قدرت قائم رکھنا چاہتی ہے، جیسے نظام احسن کی رعایت اور عدل کا قیام ان سے مقصود ہوتا ہے، بعض آیتوں میں اس کی طرف بھی تصریحاً اشارے کئے گئے ہیں، مثلاً ارشاد ہے کہ

ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموت والارض ومن فيهن۔ — اگر حق ان لوگوں کی خواہشوں کے پیچھے چلتا تو برباد ہو جاتے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے۔

اسی طرح قرآنی آیات جیسے،

أم نجعل الذين امنوا وعملوا الصلحت كالمفسدين في الارض۔ — کیا جن لوگوں نے مان لیا اور نیک عمل کیا ان کو ہم ان کے مانند بنا دیں گے جو زمین میں فساد برپا کرنے والے ہیں

یا

أم نجعل المتقين كالفجار — کیا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کے مانند بنا دیں گے۔

یا

ان الله لا يأمر بالفحشاء — اللہ بے حیائیوں کا حکم نہیں فرماتا

اور نہ ان کے اسرار اور رموز کا ہر کوئی پا سکتا ہے، نہ ان کے پورے تفصیلات سے واقف ہو سکتا ہے۔
اسی طرح کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کی پیدائش کے جو اسباب و مبادیات ہیں ان کا احاطہ
ہم لوگوں کے بس کی بات نہیں ہے۔ اسی طرح ہر ہر چیز کے پیدا ہونے میں مبادیات کے نفاذ کی
وسعت کیا ہے، کن کن رکاوٹوں اور موانع کے دور ہونے پر اس کی پیدائش موقوف ہے، ان کے
مخالف اسباب کی قوت کتنی ہے، ان سارے امور کا علم ہر کسی کے لئے آسان نہیں ہے۔ اسی لئے
ہمارے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کائناتی حوادث کو خدا کے ارادہ اور
اس کی صفت تکوین (تخلیق و آفرینش) کی طرف منسوب کردیں، کیونکہ (ہر چیز کی پیدائش کی) علت تامہ
اور کامل اسباب کا آخری جزء خدا کا ارادہ اور اس کی صفت تکوین ہی ہے۔ یہی ارادہ الٰہی اور صفت
تکوین درحقیقت تمام حوادث میں وجوب کا رنگ پیدا کرتی ہے جس سے ان کے عدم کے دروازوں کو
بند کرکے وجود کو ان کے لئے ثابت کردیتی ہے۔ پس ہر شے کی ایسی علت موجبہ جس سے معلول
کسی طرح الگ نہیں ہوسکتا، ارادہ اور تکوین ہی کے صفات ہیں۔ اور جو حال اسباب و علل کے علم میں
ہمارا ہے ایسی کیفیت ہمارے علم اور ارادے کی وجہ ترجیح اور علم کے متعلق ہے۔ زیادہ سے زیادہ
ہم یہی کرسکتے ہیں کہ کسی کے کسی پہلو کے ساتھ خدا کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جائے تو ہم اجمالاً اس کو
خدائی حکمت کی طرف منسوب کردیا کریں۔

اس کی مثال گویا یہ ہوسکتی ہے کہ موسیقی کا ایک ماہر ستار پر انگلیوں کی چوٹ لگاتا ہے تو اس کی
چوٹوں سے مختلف قسم کے پست و بلند، لطیف و غیر لطیف آوازیں پیدا ہوتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ ان
آوازوں کی بلندی و پستی، اتار چڑھاؤ کے اسباب و علل کی تلاش و جستجو میں اگر ہم مشغول ہو گئے تو اس
سوال کا ایسا جواب جو بآسانی لوگوں کی سمجھ میں آجائے یہی ہوسکتا ہے کہ اس ماہر موسیقی کی خواہش
اور ارادے کی طرف ان کو منسوب کردیا جائے لیکن ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ
اس ماہر مغنی کی خواہش اور ارادے کا تعلق رکھنے کے ان سارے مظاہر سے جو بلا اس تعلق کے
آنکل پچو اور جزافی تعلق قرار دیا جا رہا ہے۔ یقیناً یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ مغنی کا یہ سارا اختیاری کاروبار
قطعاً مرتب اسباب و علل کے ایک خاص سلسلہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً مغنی میں موسیقی کا
سلیقہ اور ملکہ ہوتا، اس کے بعد خیالات میں اپنے گانے کے ہر پہلو کو سوچنا، ستار پر صحیح اصول کے تحت
مضراب کی چوٹ لگانے کی قدرت، اسی طرح اظہار کمال کے جذبہ کا مغنی میں ہونا، ان باتوں کا
تعلق تو مغنی سے ہے، اسی کے ساتھ اس میں خود ستار کے خصوصیات کو بھی آواز کے پیدا ہونے میں قطعاً

دخل ہے، مثلاً اس کے تاروں کا باہم ایک دوسرے سے قریب و بعید ہونے کے لحاظ سے خاص
خاص مقام پر ہونا، نیز ان تاروں کی ضخامت، موٹے ہوں تو کتنے موٹے ہوں، باریک ہوں تو کتنے
باریک، الغرض یہ اور اسی قسم کی بیسیوں چیزوں کو آواز کے نکلنے اور خاص قالب میں ان کا ظہور
ہوتا ہے، اس میں مزید دخل ہے، لیکن خیال میں آتی ہے کہ مغنی جب سوچتا ہے تو اس کی نوعیت
کیا ہوتی ہے، پھر جب شوق اور ذوق کے جذبہ کے تحت وہ اس وقت گانے پر آمادہ ہوا ہے تو اس
شوق و ذوق کی ٹھیک کیفیت کیا ہے، کیونکہ ارادہ ہمیشہ شوق و ذوق کی اسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے
اسی طرح اس چیز کا تعین کرنا کہ تاروں سے اس خاص قسم کی آواز پیدا کرنے کے لئے ان کے ساتھ
کن کن باتوں کی رعایت کی جائے اور خود ان میں کس کس قسم کی کیا کیا خصوصیتیں ہونی چاہئیں،
ظاہر ہے کہ ٹھیک ٹھیک طور پر ان امور کا تعین کرنا آسان نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بجائے ان تفصیلات
میں الجھنے کے، آخری سبب یعنے مغنی کی مشیت اور خواہش ہی کا حوالہ دے دیا جاتا ہے علاوہ فن
موسیقی میں جو مہارت و کمال اس مغنی کو حاصل ہے، اس کی طرف اس کی مشیت اور ارادے کو بھی
منسوب کر دیا جاتا ہے، یعنے کہہ دیا جاتا ہے کہ آواز کے ہر تار چڑھاؤ یعنی پستی و بلندی کے ساتھ ہی
ارادے کا تعلق اس مہارت اور حذاقت کا تابع ہے، جو فن موسیقی میں وہ رکھتا ہے، اجمالاً
جس بات کو ہم بتا رہے ہیں ادا جو ہو سکتا ہے، وہی ہو سکتی ہے، ہاں اس کے تفصیلات سے واقف ہو کر
ان سے وہی واقف ہو سکتا ہے، جو فن موسیقی میں اس ماہر مغنی کا ہمسر یا کم از کم اس کے قریب
قریب ہو۔

عبقہ (۶)

ذی ہستی جو قادر بھی ہو اور حکیم بھی ہو جب کسی ایسی شئے کو پاتا ہے جو اس کے مذاق کے مناسب و
مطابق ہونے پایا ہو کہ اس کے کمالات میں سے کسی کمال کا ظہور اس سے چیز سے ہو سکتا ہے،
اور دیکھتا ہو کہ اس کی حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسی چیز وجود کا لباس اختیار کرکے عالم وجود
میں نمایاں ہو، تو اس کے بعد حکیم کا جذبہ شوق اسی شئے کے پیدا کرنے پر آمادہ کرتا ہے
شوق کے بعد پیدا کرنے کا عزم پختہ ہو جاتا ہے، یعنے اس شئے کے وجود کو اس کے عدم پر پہلی قسم
ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور اب اس کے بعد اس شئے کے پیدا کرنے کی جو قدرت حکیم میں پائی جاتی
ہے وہی قدرت حکیم شئے کی پیدائش کی طرف متوجہ کرتی ہے، اسی سلسلہ میں پختہ اور مصمم عزم اور حکم

ترجیح بھی درحقیقت ارادہ ہے، واقعہ تو یہی ہے، لیکن عام طور پر یہ مشہور ہو گیا ہے کہ جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے، یعنی مراد کے وجود اور عدم دونوں سے ارادہ کو مساوی نسبت ہوتی ہے، اور بغیر کسی باعث و سبب کے مراد کے ان دو پہلوؤں میں سے ارادہ کا تعلق کسی ایک پہلو سے قائم ہو جاتا ہے، جہاں تک اس بندہ ضعیف کے رجحان کا فیصلہ ہے، اس کی روشنی میں تو مجھے یہ بالکل غلط بات معلوم ہوتی ہے، بلکہ میرے خیال میں واقعہ کی نوعیت یہ نظر آتی ہے کہ مراد کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ ارادہ کا متعلق ہو جانا، یہی ارادے کی حقیقت اور ماہیت کی لازمی کیفیت ہے، یعنی ایسی لازمی کیفیت جو ارادے کی صفت سے ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہو کسی جگہ بھی جدا نہیں ہو سکتی، ایسا نہیں ہے کہ ارادہ پہلے پایا جاتا ہے تب باہر سے پیدا کرنے والا اس کیفیت کو اس میں پیدا کر دیتا ہے، بلکہ ارادہ کا وجود جب ہو گا تو اسی کیفیت کے ساتھ ہو گا، یعنی ارادہ اور اس کی اس کیفیت کے درمیان کسی جاعل کے جعل کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو نسبت زوجیت (جفت ہونے کی صفت) کو چار کے عدد سے ہے یہی نسبت ارادہ میں اور اس کیفیت میں ہے، بلکہ اگر سوچا جائے تو ارادے سے اس کیفیت کے تعلق کی نوعیت چار اور اس کی صفت زوجیت کے تعلق سے بھی زیادہ قوی اور گہری ہے، یعنی ارادے کے ساتھ اس کیفیت کا وہی تعلق ہے جو بالمعنی الاخص والے لازم کو اپنے ملزوم سے ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ارادے کے مفہوم کو کوئی صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتا جب تک یہ نہ سوچے کہ کسی شے سے اس کا تعلق ہے، یعنی کسی شے سے وہ متعلق ہے، آخر ارادے کے لفظ کا مطلب کیا ہوتا ہے؟ کسی شے کی طرف قصد کرنا، ارادے کا یا تو یہ مطلب ہو سکتا ہے، یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس چیز کو قسمت حاصل ہو، اس کے دو پہلوؤں وجود و عدم میں سے کسی ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر ترجیح یافتہ ہو جانا، یہی متکلمین کی "ترجیح" کا نام ارادہ ہے، دیکھ رہے ہو دونوں تعبیروں میں ارادہ کا شے سے متعلق ہونا ہر حال میں ضروری ہے، اور یہی میں کہنا چاہتا تھا باقی یہ جو کہا کہ ارادے کی صفت سے اس کی اس لازمی کیفیت کی جدائی اور علیحدگی نہ ذہن میں ممکن ہے، اور نہ ذہن سے باہر خارج میں، تو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خارج میں تو ارادے کی اس صفت سے اس کیفیت کا جدا نہ ہونا تو بدیہی بات ہے، خود فکر کی بھی حاجت نہیں کیونکہ مراد کے دو پہلوؤں میں سے خاص کر کے کسی ایک پہلو ہی سے متعلق ہو جانا یہی چیز تو خاص خاص ارادوں کو خاص خاص ارادوں کی شکل عطا کرتی ہے، جیسے شخصی ارادوں کی کیفیت ان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

باقی ارادے کی صفت کے متعلق یہ خیال کہ اس کا حال بھی وہی ہے، جو آدمی کی عقلی قوت کا ہے، یا آنکھ میں نور کا جو حصہ پایا جاتا ہے، یا کان کے پردوں میں شنوائی کی جو قوت پائی جاتی ہے، ان سب کی جو حالت ہے، وہی ارادے کی بھی ہے۔ یعنی جس طرح ان قوتوں کا شخصی وجود خاص خاص چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق کے قائم ہو جانے کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ خصوصی تعلقات کا ان میں باہر سے اضافہ ہوتا ہے، یعنی یہ قوتیں شخصی رنگ میں ہر شخص کے اندر موجود ہوتی ہیں، پھر کبھی ان کا تعلق اس چیز سے ہو جاتا ہے، کبھی کسی چیز سے (مثلاً عقلی قوت کبھی ایک چیز کو سوچتی ہے کبھی دوسری چیز کو، یا بینائی کے نور کا تعلق کبھی سفید سے قائم ہوتا ہے، کبھی سیاہ سے، کبھی سرخ رنگ سے، کبھی زرد رنگ سے، اسی طرح سامعہ کی قوت کبھی پست آواز کو سنتی ہے، کبھی بلند آواز کو) آخر کون نہیں جانتا کہ عقلی قوت کا تعلق معروضات سے مسلسل بدلتا رہتا ہے، لیکن وہ اپنے شخصی خصوصی رنگ میں بہرحال باقی رہتی ہے، یہی حال بینائی کے نور کا ہے، کہ مختلف چیزوں کو وہ دیکھتی ہے، لیکن اس کی شخصیت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے، بلکہ دیکھنے کے کام سے اگر تھوڑی دیر کے لئے معطل بھی ہو جائے جب بھی اپنی شخصی حیثیت سے وہ جدا نہیں ہوتی، یہی حال شنوائی کی قوت کا ہے۔

میرے نزدیک اسی خیال کے ساتھ ہم ان الفاظ کو ہم آہنگ کر سکتے ہیں جن کی توجیہ ہو رہی ہے، تاریکیاں چھلنی ہوئی ہیں، بلکہ تعینی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ارادے کی صفت کا حال شخصی علمی صورت کے مطابق نظر آتا ہے، یا شعاعی خطوط ہیں کہ بینائی سے تعلق ہے، ہم ارادے کو ان خطوط سے زیادہ مشابہ پاتے ہیں، یعنی ملکہ بالاشخصی ہی صورت یا شعاعی خطوط متعین اشیاء کے ساتھ ان کے جو تعلقات ہوتے ہیں، ان ہی تعلقات کے ساتھ ان کے تشخص و تعین کا رنگ وابستہ ہے۔ آخر تم خود سوچو کہ کسی چیز پر جس پر ہم قادر ہوں، اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح یا ترقی یا رجحان پیدا ہو کر وہ عدم کمال تک پہنچ کر موکد اور مستحکم ہو جاتا ہے، ارادے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے۔ پس یقیناً اس کی نوعیت بھی وہی ہے، جو اس کی ہم جنس دوسری قلبی کیفیتوں کی نوعیت ہے، ایسے محبت، عداوت، شوق، محبت، عشق، ناسمرادی، وغیرہ قلبی کیفیتوں کی جو حالت ہے، بعینہٖ وہی حالت ارادہ کی بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ قلب کی ان ساری کیفیتوں میں بذات خود یہ بات پائی جاتی ہے کہ خاص خاص چیزوں کے ساتھ انہی خصوصی تعلق جب پیدا ہوتا ہے، تب ان کی شخصی حیثیت متعین ہوتی ہے، اور جوں ہی کہ وہ چیزیں بدل جاتی ہیں، جن سے ان کا تعلق قائم ہوا تھا، وہیں ان کیفیتوں کی شخصی حیثیت بدل جاتی ہے، یعنی کسی خاص چیز (مثلاً کھانے کا) شوق تعلق وہ شوق نہیں ہے، جس کا تعلق کپڑے سے ہے

یہی حال ارادہ کا ہے یعنی دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کا ارادہ قطعاً وہ ارادہ نہیں ہے جس کا
تعلق مخالف پہلو سے ہے، یقیناً پہلے ارادہ کی شخصیت دوسرے ارادہ کی شخصیت سے مختلف ہے،
البتہ ان سارے قلبی کیفیات کی جو قوت حامل ہوئی ہے، اس کے تعلقات ان سب
چیزوں سے مساوی ہوتے ہیں جن سے ان کیفیات کا تعلق قائم ہوتا رہتا ہے، میری مراد قوت
قلبیہ سے ہے کہ وہی ان ساری کیفیتوں کی حامل ہوتی ہے۔

بلاشبہ قلب کی اس قوت کا یہ حال ضرور ہے، کہ اس چیز کا شوق پیدا ہو یا اس چیز کا دکھانے
کا ہو یا کپڑے کا، ان دونوں کی راہ میں وہ مزاحم نہیں ہے، اس کو نہ اس سے انکار ہے نہ اس سے
اسی طرح ارادہ خواہ کھڑے ہونے کا کیا جائے یا نہ کھڑے ہونے کا، قلب کی یہ قوت ان دونوں کی
راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی ہے، ان میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہیں پایا جاتا۔

بہرحال ارادے کے دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) سے بلاارادہ کا مساوی تعلق ہوتا ہے، یہ ایک
معمولی بات ہے، کہ اسی کو اگر مان لیا جائے کہ یہ واقعہ ہے، تو ارادے کی صفت کو مان لینے کے
بعد مزید ایک دوسری صفت جس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اس کی قطعاً ضرورت
باقی نہیں رہتی کیونکہ مقدور (وجود و عدم) کے دونوں پہلوؤں سے مساوی نسبت تو قدرت کو
بھی ہوتی ہے۔

اس گفتگو کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ امام اشعری کی طرف یہ نظریہ جو منسوب کیا گیا ہے کہ ارادہ
اپنی ترجیح میں کسی علت و سبب کا محتاج نہیں ہوتا، میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ارادہ
کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے، امام اشعری کہنا چاہتے ہیں کہ وہی ارادہ کی ترجیح کی بھی علت ہے
یعنی اسی ترجیح کے لئے ان کے نزدیک کسی مستقل جداگانہ علت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ارادہ والی
علت جس ترجیح کی علت بننے کے لئے کافی ہے، بالفاظ دیگر یوں کہو کہ ارادہ کی علت کسی شی کا ہونا جس
ہے اسی کی ترجیح کی علت ہونا اور یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے فلاسفہ کہتے ہیں کہ بنانے والا ذات کو
جب بنا دیتا ہے، تو یہی بنانا ذات کا اس ذات کی ذاتیات کا بن جانا ہے، یعنی ذاتیات اپنے
بننے اور تیار ہونے میں کسی علیحدہ مستقل بناوٹ (جعل) کے محتاج نہیں ہوتے اصطلاحی تعبیر ان کی ان
الفاظ میں کی جاتی ہے، کہ ذاتیات غیر مجعول ہوتے ہیں یعنی ذات کی جعل کے سوا ان کے لئے کسی
علاحدہ مستقل جعل کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کی ترجیح کی مستقل انتہا ہے خالی ہو کر جو ہوتا ہے خود ارادے کی چاہنے والی

ہے، جیسے ارادہ کا یہی اقتضاء بغیر ترجیح کا بھی اقتضاء ہے۔

اب چونکہ ان لوگوں کا یعنی اشعریوں کا عقیدہ ہے کہ ارادہ قدیمہ حق تعالیٰ کی ذات کا ایسا ذاتی اقتضاء ہے، جسے ایجابی اقتضاء کہتے ہیں، یعنی جیسے سارے الٰہی صفات خدا کی ذات کے ایجابی اقتضاء کا نتیجہ ہیں، یا یوں سمجھئے کہ خدا کی ذات ہو اور اس کے یہ کمالی صفات اس میں نہ پائے جائیں یہ ناممکن ہے، یہی حال ارادہ کا بھی ہے، بہرحال جب ارادہ قدیمہ ذات الٰہی کا ایسا اقتضاء ہے، جسے ایجابی اقتضاء کہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ اس ارادہ قدیمہ کی ترجیح بھی خدا ہی کی ذات کا اقتضاء ہو گی، اسی طرح ارادہ کی دوسری قسم جسے ارادہ حادثہ کہتے ہیں یعنی ان ارادوں کا ظہور بندوں میں ہوتا ہے، ان حادث ارادوں کے متعلق ان ہی اشعریوں کا عقیدہ ہے کہ وہ ارادہ قدیمہ کے خاص اقتضاء ہیں جسے بندوں کو کسی قسم کا کوئی دخل ان حادث ارادوں کی پیدائش میں نہیں ہے بلکہ خدا کا قدیم ارادہ براہ راست ان کا مقتضی ہے، اور جب حادث ارادوں کے متعلق ان کا یہی خیال ہے، تو لازمی نتیجہ اس کا یہی ہے کہ ان حادث ارادوں کی ترجیح جسے بندوں کے اختیاری افعال کے دونوں پہلوؤں (وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے) میں سے ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر بندوں کی دخل اندازی کے بغیر رجحان یہ حق تعالیٰ کے ارادہ قدیم ہی کا اقتضاء ہو گا۔

پس حاصل سارے مباحث کا یہی ہوا کہ سارے اختیاری افعال کے مبادی اور ابتدائی اسباب و علل کے متعلق اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ان کو اختیاری نہیں بلکہ ایجابی اسباب مان لیا جائے یعنی بغیر کسی استثناء کے وہ ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں۔

باقی اس سلسلہ میں اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں یعنی بلا ترجیح دینے والے کے کسی چیز کا خود رجحان پا جانا، یا ترجیح دینے والے کے بغیر کسی چیز کا ترجیح دے دینا، یا وجہ ترجیح یا باعث ترجیح کے بغیر ان میں سے کسی ایک ہی کو رجحان ٹھہرانے کی جو کوشش کی جاتی ہے، اگر غور کیا جائے تو ناممکن اور محال ہونے میں یہ ساری باتیں برابر ہیں یہ کوشش کہ ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو تو محال ٹھہرایا جائے اور کسی کو ممکن میرے خیال میں صرف ایک خیال ہوس ہے، واقعات کے لحاظ سے اس کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔

اس سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرجح یعنی وہ شئے جو کسی چیز کے عدم کی ساری راہوں کو بند کر کے اس کے وجود کو ضروری بنا دے، یہ مرجح خواہ کوئی ارادہ کرنے والی ذات ہی کیوں نہ ہو یا خود ارادہ ہی ہو، ہر حال میں وہ اختیاری نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ایک شکل ہے، اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایسا

باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے، اور ارادہ دراصل ایجاب ہی کے ظاہری پہلو کی تعبیر ہے،
جس کے معنی یہی ہوئے کہ ایسا فاعل جسے مختار کہا جاتا ہے اس کی صفت تو یقیناً مختاری ہوتی ہے
لیکن درحقیقت وہ بھی اختیاری نہیں بلکہ ایجابی فاعل ہی ہوتا ہے، اور یہ خیال کہ فاعل مختار واقع میں
تو مختار ہوتا ہے لیکن صورت اس کی ایجابی فاعل کی ہوتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے۔ پس واقعہ یہی ہے کہ
جن لوگوں نے ذات حق کے متعلق باطن الوجود کی طرف اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی ہے ان کو
اس یقین پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ یہاں کا سارا کاروبار ایجاب ہی کے تحت چل رہا ہے، لیکن جن کے
سامنے (ذات حق) کی تجلیات یعنی خصوصاً عرش عظیم پر جو تجلی قائم ہے، جنھوں نے اسی کو اپنا
نصب العین بنا لیا ہے، وہی ارادے کے قائل ہیں۔ اگر بحث کی گنجائش ہوتی تو ہم عقلی اور نقلی
دلائل سے یہ بات ثابت کر دیتا کہ ارادے کا باطنی پہلو (اختیار) نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے۔

تنبیہ: ارادی فعل کا لفظ بول کر کبھی تو یہ مقصود ہوتا ہے کہ فعل اپنے فاعل سے محض ایجاب کے طور پر
صادر نہیں ہوا ہے، یعنی فاعل چاہتا تو اس فعل کو ترک کر دیتا لیکن باوجود اس قدرت کے پھر بھی فعل اس سے
صادر ہوا اس لئے وہ ارادی فعل ہے، لیکن اگر حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ
اس قسم کے ارادی فعل کا وجود ناممکن ہے، اور کبھی ارادی فعل کا لفظ بول کر یہ بتانا مقصود ہوتا ہے
کہ فاعل کے ارادہ کا اس کی قدرت سے ایسا تعلق قائم ہوا کہ وہی فعل کے وجود کی علت موجبہ
بن گیا، یعنی ایسا سبب اس کا بن جاتا کہ فعل کا وجود ہوتا جس کے بعد کسی دوسری چیز پر موقوف نہ
ہو، اور یہاں یہی معنی فعل ارادی صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ مختص ہے۔

فعل ارادی کا تیسرا اطلاق یہ ہے کہ فاعل کے ارادے کو کچھ نہ کچھ فعل کے موجود ہونے میں
دخل ہے، خواہ اتنا ہی دخل جتنا کہ حادثات کو ان چیزوں کے وجود میں دخل ہوتا ہے جن کے وہ حادث
ہوتے ہیں۔ فعل ارادی کے لفظ کا یہی ایک ایسا اطلاق ہے جو سارے اختیاری افعال پر
صادق آتا ہے، خواہ یہ اختیاری افعال کچھ موجودات سے تعلق رکھتے ہوں یا فلکی موجودات سے بعض کے
ملکی، حیوانی یا شیطانی، الغرض جن جن چیزوں کی طرف اختیاری افعال منسوب ہوتے ہیں،
ان کے ان افعال پر بایں معنی ارادی فعل کا اطلاق درست ہے۔

اسی طرح ارادی افعال کے مقابلہ میں ایجابی افعال کا جو لفظ ہے اس لفظ کا اطلاق بھی
مختلف معانی پر ہوتا ہے، کبھی تو اس لفظ سے وہ معنی مقصود ہوتا ہے جو ارادی افعال کے پہلے معنی کا
مقابل ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے ہر فعل جو کسی قسم کے فاعل سے بھی صادر ہوا ہو اس پر اس کا

اطلاق ہو سکتا ہے، اور کبھی ارادی افعال یعنے ثانی کے مقابل پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال پر اس کا اطلاق درست ہو سکتا ہے جو خدا کے سوا کسی اور سے صادر ہوتے ہوں، اور کبھی ایجابی افعال کے لفظ سے وہ معنی مراد ہوتا ہے جو ارادی افعال کے تیسرے معنی کا مقابل ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال کے جو ارادی افعال یعنی ثالث کے تحت داخل تھے، ان پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے، ان تعبیری اختلافات اور ان کے باہمی تناقضات کو اچھی طرح سوچنا اور غلطی سے کام نہ لو۔

عبقہ (۷)

ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام سے متعلق بعض بحث کی تجلی

ایجاب میں اور ارادی فعل کے جس معنے میں منافات نہیں ہے، یعنے باوجود ارادی فعل ہونے کے اس کو ایجابی فعل کہنا بھی اگر درست ہو، اس لحاظ سے حق تعالیٰ کے سارے افعال ارادی افعال ہیں، مطلب یہ ہے کہ کائنات میں جس فعل کا بھی ظہور ہوا اور ہو رہا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد وہی ارادہ ہے، جو عرش عظیم پر قائم ہونے والی تجلی کے سرچشمہ سے ابل رہا ہے، یہی ارادہ اس فعل کا مبدء اور نقطۂ آغاز ہے، اور عرش عظیم والی تجلی کے اس ارادہ کا تعلق مبادی اور علل وسیاب سے تعلق ہے، ان میں ایک مبدء تو ذات اکا وہ مرتبہ ہے، جو ہر قسم کے بسیط سے مقدس اور پاک ہے، اسی کو شئی جبروتی کہتے ہیں، درحقیقت یہی جبروتی حب ایجابی قہری اقتضا کا پایا اس ذات کی اس تجلی میں جن لیتا ہے جسکا تجلی اعظم ہے، تجلی عظیم کے اسی اقتضاء کا نام ایجابی عنایت ہے، یعنے وہی اجمالی عنایت جو قبول کرنے والوں کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے تفصیل کا رنگ اختیار کرلیتی ہے، بالفاظ دیگر تجلی عظیم کے لحاظ سے تو یہ عنایت اجمال اور وسعت کے رنگ میں رہتی ہے، لیکن عالم کے شخص اکبر کے لحاظ سے کثرت کی کیفیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح تجلی عظیم کے لحاظ سے عنایت کی یہ حالت ایک محض حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن قبول کرنے والی ہستیوں کی وجہ سے اس میں ابہام اور عدم تعین کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن ان ہی قبول کرنے والے حقائق میں جب

تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے تو کائنات کی یہ کیفیت بھی تشخص کا قالب اختیار کر لیتی ہے ۔

آفتاب کی شعاعوں کو خود آفتاب سے جو نسبت ہوتی ہے، اور جن چیزوں پر اس کی شعاعیں پڑتی ہیں ان سے ان ہی شعاعوں کو جو نسبت ہوتی ہے، مثلاً ہوا، آئینہ، پانی، ریت، پتھر کنکر وغیرہ چیزیں جو شعاعوں کو قبول کرتی ہیں، اگر ان دونوں نسبتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو تجلی اعظم کی کائنات اجمالی کو جو نسبت تجلی اعظم سے ہے اور اس کی قبول کرنے والی چیزوں سے ہے بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے ۔

پھر (کائنات کا) شخص اکبر جب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کسی جدید فیض کا مطالبہ (تجلی اعظم سے) کرتا ہے، اور اپنی ان ہی صلاحیتوں کے حساب سے اس طلب فیض کے اجمالی توسل کا رنگ دیتا ہے، اور اپنی زبان حال سے ان چیزوں کو مانگتا ہے جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے تو تجلی اعظم کا فیض عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نازل ہو کر ارادہ و انبعاث (ربانی) کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور یہی انبعاث و ارادہ حظیرۃ القدس اور جزئی تجلیوں میں پھیل جاتا ہے، اسی طرح پھیل جاتا ہے جیسے پانی درخت کی بڑی شاخوں میں، شاخوں سے پتوں میں پھر اور پھلوں میں پھیل جاتا ہے، اور اس کے بعد عالم بالا کی قدسی ہستیاں ارواح و مثالی فلکی قدسی اور ملاء اعلیٰ کے ملائکہ اور ملائکہ کے وہ افراد جن کا کائناتی نظام کے مختلف ابواب سے فرداً فرداً انتظامی اور تدبیری تعلق ہے، اور بنی آدم میں بھی جو برگزیدہ ہیں ان کا طبقہ ہے، سب کے سب اسی انبعاث ارادہ و طلب و تقاضے سے معمور ہو جاتے ہیں، اور یہی شکل سامنے آجاتی ہے کہ عرش پر رب تعالیٰ نزول اجلال فرمائے ہوئے ہیں آسمانوں اور زمین میں رہنے والے اسی چیز کو مانگ رہے ہیں جسے شخص اکبر نے مانگا تھا، شفاعت مقبول اسی کا نام ہے، کیونکہ یہی وہ شفاعت ہے جسے حق تعالیٰ کی اجازت و اذن کے بعد سفارش کرنے والے خدا کے حضور پیش کرتے ہیں، کیونکہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ و انبعاث پیدا ہوا ہے، اسی کے اثر کا پھیلاؤ یہی تو ان سارے کاروبار کا حاصل ہے ۔

بہرحال شفاعت کا یہ مقررہ نصاب ہے جب وہ مکمل ہو جاتا ہے خواہ ایک دن میں وہ مکمل ہو، یا سال بھر میں یا ستر سال میں یا ہزار برس میں یا جتنی مدت بھی خدا کی مشیت میں اس کی ہو تو اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے تاثیر اور تسخیر کی لہریں اٹھتی ہیں، اسی طرح اٹھتی ہیں، جیسے آدمی کے دل سے تاثیر و تسخیر کی لہریں اٹھا کرتی ہیں، اسی کے بعد سارے علوی موجودات اور سفلی ہستیاں اسی طرح تجلی عرشی کی تاثیر کی تابع فرمان ہو جاتی ہیں، خواہ یہ اطاعت طبعی رنگ میں ہو یا تسخیری یعنی

عضو، جیسے آدمی کی ظاہری قوتیں قلب کی تابع ہو جاتی ہیں ۔

دوسری تجلی کی تاثیر کی اسی اطاعت کے بعد اس تاثیر کے نتائج کبھی تو مثالی رنگ و ڈھنگ کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کی راہ سے ان کا ظہور ہوتا ہے، کبھی حیوانی نفوس اور کبھی شیطانی نفوس ان کے مظہر بنتے ہیں، اس تاثیر کا ظہور ٹھیک اسی رنگ میں ہوتا ہے، جس رنگ میں تجلی کے تاثیری نتائج آدمی کے مختلف اعضاء سے ظاہر ہونا شروع کرتے ہیں تا آنکہ جو کچھ چاہا جاتا ہے وہ پورا ہو جاتا ہے ۔

پھر جب شخص اکبر میں اس تاثیر کے نتائج کا ظہور ہوتا ہے اور ایک حال کو چھوڑ کر شخص اکبر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور علویات و سفلیات میں نئی نئی صلاحیتیں اور طرح طرح کی استعدادیں پیدا ہو جاتی ہیں، تو پھر یہ حال ایک دوسرے فیض جدید کا تجلی اعظم سے مطالبہ کرتا ہے، اور ان کو پورا کرانے کی استدعا کرتا ہے ۔ اور عرش پر قائم ہونے والی تجلی جس کے بعد وہ فیض نازل ہوتا ہے، اسے حظیرۃ القدس میں اور عالم بالا کے نفوس (ملائکہ، ارواح مثالی) وغیرہ میں ارادہ و انبعاث پھیل جاتا ہے، پھر نئی تاثیر اور تسخیر کی کیفیت رونما ہوتی ہے، اور جو چاہا گیا تھا وہ سامنے آجاتا ہے ۔ اس حال سے پھر نئی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں ۔ الغرض شخص اکبر میں یہی چکر جاری رہتا ہے، ایک چکر جب ختم ہو جاتا ہے، تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور جب آخری دور ختم ہوتا ہے تو پھر پہلے دور کا نئے سرے سے آغاز ہوتا ہے ۔ اور یہ چکر یوں ہی جاری رہتا ہے، جب تک خدا کی مشیت اس چکر کو جاری رکھنا چاہتی ہے ۔

پس پاک ہے وہ ذات جس نے سات آسمانوں کو پیدا کیا اور زمین کو بھی ان ہی آسمانوں کی طرح (سات طبقوں) میں پیدا کیا اور حکم اس کا نازل ہوتا رہتا ہے ان ہی کے درمیان اور پاک ہے ۔

وہ جو عرش پر جلوہ فرما ہے، کام (کام کو عالم کے) وہی درست کرتا رہتا ہے، اور پاک ہے وہی جو آسمان اور زمین کے درمیان کام کو درست کرتا رہتا ہے، پھر چڑھ جاتا ہے اسی عرش کی طرف ایک ایسے دن میں جس کی مقدار ہزار سال کی ہے [1]

---

[1] اس مقام پر مصنف کے اصل تسبیح کی عبارت یہ ہے: سبحان الذی خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وسبحان من استوى على العرش يدبر الامر وسبحان من يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ۔ شاہ صاحب نے ان قرآنی الفاظ کے اقتباسات کو بعینہٖ نقل کیا ہے، یعنے بتایا جاتا ہے کہ مصنف نے جو کچھ اس سے پہلے بیان کیا ہے، اس کا ثبوت ان قرآنی الفاظ سے اور جن آیتوں میں ان الفاظ کا ذکر آیا ہے ان سے پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲

وسخر لکم اللیل والنھار — ہیں، اور مسخر کر دی تمہارے رات کو اور دن کو،

یا یہ آیت یعنی:

واخرجنا من السماء ماء فاخرجنا بہ نبات کل شیء — اور بہایا ہم نے آسمان سے پانی پھر نکالا اس پانی کے ذریعہ روئیدگی ہر چیز کی،

یا قرآن ہی میں ہے،

وفی السماء رزقکم وما توعدون — اور آسمانوں میں تمہاری روزی ہے اور جس کا وعدہ کیا جاتا ہے تم سے،

کیا یہ یا اسی قسم کی بے شمار آیتوں کے معانی میں جو غور کرے گا وہ اس کے سوا کچھ اور سمجھ سکتا ہے جو میں نے کہا۔

تنبیہ: کائنات میں انقلابات و تغیرات کا جو سلسلہ جاری ہے، اور قدرت کی طرف سے جو کاروائیاں بروئے کار آتی رہتی ہیں، ان کے تینوں مبادی یعنی سب جبروتی، عنایت اجمالیہ یا اجمالی عنایت جو تجلی اعظم سے پیدا ہوتی ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں منعقد ہونے والے ارادے (حوادث کائنات) کے، ان تینوں مبادی میں اگرچہ ترتیب پائی جاتی ہے لیکن ان کی ترتیب کی حالت وہ نہیں ہے جو علت کی ترتیبی کیفیت کی ہوتی ہے، یعنی بعض علتیں تو اپنے معلولوں سے قریب ہوتی ہیں، اور بعض بعید، ان مبادی کی ترتیب کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ ان کی ترتیب کا نام تجلی کی ترتیب ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان مبادی میں سے کسی مبدء کو اس کے مخصوص درجہ میں جب دیکھو گے تو پاؤ گے کہ وہ ساری چیزیں جو اس کے نیچے اور اس کی ماتحت ہیں، سب کا وہ قریب ترین مبدء ہے، مثلاً سب جبروتی ہی ہے، تم جب اسی کی طرف توجہ کرو گے تو نظر آئے گا کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب سے وہ قریب ہے، حتیٰ کہ تجلی اعظم سے بھی، اور اس اجمالی عنایت سے بھی جو تجلی اعظم سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اور جیسے تجلی اعظم سے وہ اس قدر قریب نظر آئے گی، اسی طرح مادہ اور مادے میں جو صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، اور ان صلاحیتوں میں بعض کا بعض سے جو تعلق ہے، مثلاً بعض صلاحیت کا تعلق کسی صلاحیت سے شرط ہونے کا ہے، اور بعض کی حیثیت معد ہونے کی ہے، الغرض ان سے اور ان کے سوا

باہم ان صلاحیتوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، سب ہی سے یہ جبروتی قرب ہی کی نسبت رکھتی ہے، (اسی قسم کے قرب کی جیسے تجلی اعظم سے وہ قریب ہے)۔

اسی طرح تجلی اعظم میں جس اجمالی عنایت کا ظہور ہوتا ہے، اور تجلی سے ان مبادی کے مولود کائنات کا ایک سبب وہ بھی ہے، اس اجمالی عنایت کو بھی تم ساری کائنات سے قریب پاؤ گے یعنی کہ عرش عظیم والی تجلی میں، جو ارادے منعقد ہوتے ہیں ان سے بھی قریب ہی نظر آئے گی، اور ان ارادوں کے جو اثرات خطیرۃ القدس تک پھیل جاتے ہیں، اور ان اثرات سے جو تسخیری و تاثیری کیفیتیں عالم پر طاری ہوتی ہیں، ان سے بھی وہ اسی قدر قریب ہوگی جس قدر دوسری چیزوں سے قرب کی نسبت اس کو حاصل ہے، اسی طرح حوادث کائنات کا تیسرا سبب یعنی عرش عظیم والی تجلی میں ارادوں کا جو سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کو بھی کائنات کے ہر ہر جزء سے قریب ہی پاؤ گے (بظاہر یہ عجیب سی بات نظر آتی ہے) لیکن اشارہ ثانیہ میں یہیں جو یہ بتایا گیا ہے کہ تجلیات کے لئے بذات خود مستقل احکام ثابت نہیں ہوتے اور نہ اپنی تاثیرات میں ان کا کوئی مستقل مقام ہے بلکہ حقیقی موثر اور مستقل اثر بخشی و اثر آفرینی یہ تو تجلی کا یعنی اس ذات کا کام ہے، تو ان تجلیوں کی راہ سے ظہور کا رنگ اختیار کرلی ہے، لیکن (ان تاثیرات کے سبب کا قیام تجلیوں میں ہوتا ہے، اگر اس نکتے کو سامنے رکھو گے تو جو کچھ کہا گیا ہے وہ بہ آسانی سمجھ میں آسکتا ہے) مطلب یہ ہے کہ تجلی کا دو مختلف نقطہ ہائے نظر سے تصور کیا جاسکتا ہے، یعنی ایک تو یہ کہ خود تجلی کی اپنی خاص ذات کو پیش نظر رکھا جائے، اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ تجلی کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے تجلی کا تصور کیا جائے۔ اب دوسرے نقطہ نظر یعنی بشرط تجلی، تجلی کی ذات کو اپنے سامنے اگر رکھو گے تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں تجلی "فاعل اور موثر" کے ذیل میں داخل ہو جائے گی، اس وقت تم تجلی ہی کو پاؤ گے کہ سارے تاثیری نتائج کا سرچشمہ بنی ہے، اور انہی کے ضمن مبادی کا تجلی میں قیام ہوگا، یہی مبادی تم کو فاعل کی تاثیر کے منافی نظر آئیں گے۔

لیکن تجلی کی ذات کو پہلے نقطہ نظر سے اگر سامنے رکھو گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجلی فاعل کی مد میں داخل نہیں ہے، بلکہ اب اس کا شمار قبول کرنے والی چیزوں کے ذیل میں کیا جائے گا اور اس وقت خود تجلی یعنی تجلی کرنے والی ذات ہی کا فیض معلوم ہوگا کہ ہمہ گیر اور عام ہے، اجمالی تاثیر کا اصل سرچشمہ یہی ہے، البتہ اس اجمالی تاثیر میں تنوع اور تخصص یہ قبول کرنے والی چیزوں کی ذاتی خصوصیت سے پیدا ہوگا جنہیں ایک تجلی کی راہ سے تعلق بھی ہر دو نوع کی مناسبت ہوگی کہ تجلی کے تعین کا نیز کسی تجلی کے تحت میں مبادی کا

لباس پہنا جیسے دوسرے قوالب (یعنی تبدل والی چیزوں) کے قالب میں وہ دوسری چیزوں کا لباس پہن لیتا ہے، چاہیے کہ اس مسئلہ پر ذرا زیادہ توجہ کرو۔

اس باریک نکتے کو سمجھنے کے لیے ذیل کی مثال ہے اگر میں ذہن نشین کرا سکا تو کیا کہنے، میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کا مبدء حسب جبروتی کو جو قرار دیا جاتا ہے تو گویا اس کی ایسی مثال ہے کہ سونے والا خواب میں مختلف چیزوں کو دیکھتا ہے، اس وقت اس سونے والے کی التفاتی توجہ جیسے ان خیالات کا مبداء اور ان کے وجود کا منشاء و سبب بن جاتی ہے، ایسا سمجھو کہ حق تعالیٰ کا کائنات کا حسب جبروتی کے مبدء ہونے کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے، آخر تم خود غور کرو کہ خواب میں دیکھنے والا مثلاً یہ دیکھے کہ اپنے دشمن سے وہ لڑ رہا ہے، اور تلوار یا نیزے یا تیر سے اس پر حملہ کر رہا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس حال میں جو حرکات اس خواب دیکھنے والے سے صادر ہوں گے یقیناً یہ ارادی حرکات ہی ہوں گے، اور دشمن کے جسم میں جو چوٹ یا مار کا اثر پہونچے گا یا اس کے جسم کا جو حصہ چھپے گا یا کٹے گا یہ ساری تاثیریں ان ہی ہتھیاروں ہی کے ذریعے سے ظاہر ہوں گی۔

بہرحال کا نعدام کے اس سارے سلسلہ کو تم خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کی طرف منسوب کر کے اگر دیکھو گے، تو تم کو معلوم ہوگا کہ عالم رؤیا میں جو جو چیزیں سامنے نظر آتی ہیں، سب کا قریب ترین مبداء اس کی توجہ والتفات ہی ہے، یعنی کہ اس خواب والی جنگ میں خود اپنے آپ کو جس شکل و صورت میں وہ دیکھتا ہے، اور جو ارادہ اس کے اس خواب والے قالب میں پیدا ہوا ہے، ان سب کا مبدء تیر، خود تیر اور تلوار ان ہتھیاروں کے حرکات اور ان کی جنبش اور دشمن کے جسم سے ان کا اتصال اور اس کے بعد دشمن کے جسم میں زخم بلکہ خود دشمن، اور دشمن کی عداوت ان ساری باتوں کا مبدء بھی اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات ہی نظر آئے گی، لیکن اب سوچنے کی بات یہاں یہ ہے کہ دشمن کے جسم میں جو زخم تیر یا تلوار اور خواب دیکھنے والے کے خوابی قالب کے ارادہ کے ذریعے سے جو نمایاں ہوتا ہے، اس کو خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات سے کیا نسبت ہے، کیا خواب دیکھنے والے کی توجہ سے پہلے تیر یا تلوار وغیرہ ہتھیاروں کا اور اس کے ارادہ کا تعلق پیدا ہوتا ہے، اور پھر ان کے ذریعے سے دشمن کے جسم تک زخم کا چرکا لگتا ہے؟

(چونکہ یہ ہر شخص کے تجربہ کی بات ہے، اس لئے ہم میں ہر ایک اندازہ کر سکتا ہے) کہ خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کا جو تعلق خوابی قالب کے ارادے اور خواب والے ہتھیاروں سے ہوتا ہے، جیسے وہ قریب ترین مبداء ان چیزوں کا ہے بجنسہ یہی تعلق اس توجہ اور التفات کو دشمن کے

جسم کے زخم سے بھی ہے، جیسے اس کا بھی وہی اسی طرح قریب ترین مبدا ہے، جیسے (دل) زخم کے
اسباب کا وہ قریبی مبدا ہے) اسی طرح تیر اور تلوار میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے اس کی حالت یہ
نہیں ہے کہ خواب دیکھنے والا اپنی توجہ اور التفات سے ان ہتھیاروں کو پیدا کرکے ان کا قیوم
بن جاتا ہے اور پھر ان کی حرکتوں کی قیومیت کا تعلق خود ان ہتھیاروں سے قائم ہو جاتا ہے،
قطعاً یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ تیر اور تلوار کی حرکت کی قیوم بھی براہ راست خواب دیکھنے والے کی توجہ
اور خود ان ہتھیاروں کی بھی براہ راست قیوم وہی توجہ ہے بلکہ میں یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ
(خواب والے) دشمن کی ذات اور اس دشمن میں جو عداوت اور دشمنی کا جذبہ پایا جاتا ہے، ان
دونوں میں بھی یہ تعلق نہیں ہے کہ دشمن کی ذات اس عداوت کے وجود کا واسطہ اور ذریعہ ہے
اور یوں عداوت کے اس جذبہ میں اور خواب دیکھنے والے کی توجہ کے درمیان دشمن کی ذات
آڑ بن جاتی ہے، یہ بھی واقعیت سے دور ہے، اور حقیقت وہی ہے خواب دیکھنے والے کی توجہ ہی
اس دشمن کو دشمن بنا رہی ہے، اور اس میں عداوت کی صفت کو بھی وہی پیدا کر رہی ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ عالم خواب کی اس دنیا میں جو چیز بھی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض فاعل ہو
یا قابل کچھ بھی ہو سب اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ سے براہ راست بغیر کسی واسطہ اور ذریعہ کسی
بندھے کے وابستہ ہیں، اور اسی توجہ کی بدولت خود اس خواب دیکھنے والے کی اپنی ذات جہاں عالم
میں نظر آتی ہے، راضی ہونے اور خفا ہونے کی صفت سے موصوف ہے، دشمن بھی جس کا بروشمن
ہوا ہے تو وہ بھی اس کی اسی توجہ ہی کا کرشمہ ہے، اور دوست بھی جو دوست ہوتے ہیں وہ بھی اسی
کی بدولت جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سونے والا اپنی اس توجہ اور التفات کے اعتبار سے اس کا بھی
قیوم ہے جو اس کی اطاعت کر رہا ہے، خود اس کا بھی اور اس کی اطاعت کا بھی، اور خود اس کی
اپنی ذات کی جو صورت خواب میں نظر آ رہی ہے، اس کا بھی وہی قیوم ہے، اطاعت کرنے والوں کے
متعلق پسندیدگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے اس کا بھی اور جیسے اطاعت کرنے والوں کے
ساتھ اس کا یہ تعلق ہے بعینہٖ وہ ان لوگوں کا بھی قیوم ہے جو اس کے نافرمان ہیں، خود ان کی ذات کا
بھی اور ان کی نافرمانی و عصیان و تمرد کا بھی اور اس غصہ کا بھی جو نافرمانی کی وجہ سے پیدا ہو کر ناظر
کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے۔

چاہیے کہ اپنی طبیعت میں زیادہ لطافت پیدا کرو جو عجیب ہے وہ تم پر کھلے گا، اور یہ حال
(توجہ جبروتی کے مبدا ہونے کی کیفیت کا تھا) باقی تجلی اعظم کا مسئلہ تو اس کی مثال نفس ناطقہ کے

وہ تاثیری تعلقات ہو سکتے ہیں جو نفس اور بدنی اعضاء کی قوتوں سے وہ رکھتا ہے۔ آخر تم خود سوچو کہ نفس کی ہر ہر قوۃ (باصرہ، شامہ، سامعہ وغیرہ) اور ہر ہر جارحہ (ہاتھ، پاؤں) وغیرہ کی قوتوں سے نفس ناطقہ ایک خاص قسم کا کیا تاثیری تعلق کیا نہیں رکھتا! کیا ان میں سے ہر ایک پر اس کی اجمالی عنایت مبذول نہیں ہوتی؟ جیسے وہی تاثیری تعلق اور اجمالی عنایت اور توجہ جو ان قوتوں میں سے ہر ہر قوت کے تعلق سے تشخص اور تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے۔ مثلاً نفس ناطقہ کی توجہ کسی چیز کے حاصل کرنے کی طرف مبذول ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس توجہ اور عنایت کا ظہور پہلے قوت متفکرہ میں ہوتا ہے، جیسے اس چیز کے حاصل کرنے کے طریقوں پر غور و خوض کی طرف نفس بذریعہ قوت متفکرہ کے توجہ کرتا ہے۔ پھر اس توجہ کا ظہور قوت عازمہ یعنی قلب میں ہوتا ہے۔ بایں معنی کہ اس چیز سے نفس اپنے اندر قوت عازمہ یا قلب کے توسط سے پسندیدگی اور ارادے وغیرہ کے جذبات کو پیدا کرتا ہے۔ پھر جب یہ بات پکی ہو جاتی ہے۔ تب نفس ناطقہ کی اس توجہ کا ظہور قوت باصرہ (آنکھ) میں تو اس چیز کے دیکھنے کے لئے ہوتا ہے، اور ہاتھوں میں پکڑنے کے لئے اور پاؤں میں چلنے کے لئے۔

اسی طرح عرش عظیم پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے معبود ہونے کی صفت کا اندازہ اسی مثال سے کر سکتے ہو، جیسے آدمی کے نفسانی قوی اور بدن کے مختلف اعضاء و جوارح پر ان آثار کا ظہور قلب کی راہ سے ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے تم سب سے پہلے یہی کیفیت عرش والی تجلی کے معبود ہونے کی ہے۔ اب اگر نفس ناطقہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم سوچو گے تو تم پاؤ گے کہ سارے قوی اور بدن کے سارے اعضاء و جوارح پر جو آثار طاری ہوتے ہیں، ان سب کا سب سے قریب ترین مبدء یہی نفس ناطقہ ہے۔ الغرض ظاہر ہونے والے آثار میں پسندیدگی اور ارادے کی کیفیت بھی ہے، جو قلب پر طاری ہوتی ہے، گویا نفس ناطقہ کی کلی تاثیر ان ہی دونوں قلبی کیفیتوں کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہے، اور نفس ناطقہ کی اجمالی عنایت اور توجہ میں تشخص ان ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، یعنی قابل کے ذریعہ سے۔ اور یہاں ظاہر ہے کہ یہ مقام قلب ہی کو حاصل ہے، جیسے دوسری قبول کرنے والی چیزوں کی مختلف نوعیتوں کی وجہ سے نفس ناطقہ کی یہی اجمالی عنایت پکڑنے، چلنے وغیرہ حرکات و سکنات کی شکل میں تشخص و تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے۔

اب اگر نفس ناطقہ کو تم اس نقطۂ نظر سے سامنے رکھو کہ قلب بھی نفس ناطقہ کی مختلف تجلیوں میں سے ایک تجلی ہے، تو تم پاؤ گے کہ نفس ناطقہ ہی اپنے ان تمام افعال کا فاعل حقیقی ہوتا ہے۔

بجز اس کے بالا ارادہ صادر ہوتے ہیں، اس وقت ارادہ کا نشو و نما عمل کے قالب میں ہوگا خوب اچھی طرح
اس کو سمجھو۔ اب میں کہتا ہوں کہ شخص اکبر کا ذات کا پورا شخصی وجود فرض کرو کہ اس کا نفس تجلی اعظم
ہے، اور عرش پر جو تجلی قائم ہے فرض کرو کہ وہی اس کا قلب ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ عرش پر پیدا
ہونے والی تجلی کے اوپر جو مراتب ہیں ان کی طرف کائنات کا انتساب ایجابی رنگ میں ہوگا لیکن خود
عرش والی تجلی کی طرف ان کا انتساب ارادی شکل میں ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ممکنات کا لاہوت کی طرف
جو انتساب و استناد ہے، اگر اس میں صرف تجلی اعظم یا جو مراتب اس کے اوپر ہیں ان ہی کی حد تک
نظر محدود رکھی جائے تو اس وقت (افعال الٰہی) کے متعلق یہی کہنا پڑے گا کہ ان کی نوعیت ایجابی
(غیر ارادی) افعال کی ہے، لیکن ساری تجلیوں کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے اور اس کے بعد عرش
پر قائم ہونے والی تجلی کو پیش نظر رکھتے ہوئے لاہوت کی طرف افعال کا انتساب کیا جائے تو عرش
والی اس تجلی کی رو سے جو تمام تجلیات کے مقابلہ میں اکمل ترین تجلی ہے، اور سب سے زیادہ مفصل ہے
ظہور میں اس سے زیادہ کوئی نہیں ہے، اور سارے ممکنات سے یہی تجلی سب سے زیادہ قریب ہے،
تو ان کے رو سے یہی کہا جائے گا کہ لاہوت کے افعال ارادی افعال ہیں۔

ٹھیک اسی کی مثال یہ بھی ہے کہ نفس ناطقہ کو اگر اس مرتبہ کے رو سے تصور کیا جائے جس
میں وہ محض مجرد ہستی کی شان رکھتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اس وقت اس کے افعال کو بھی
ایجابی افعال ہی کہنا پڑے گا کیونکہ خود ارادہ اور ارادہ کے سارے مبادی، افعال و اسباب یعنی میلان
پسند میلان شوق یا نفرت و ناپسندیدگی غرض ان میں سے کسی ایک چیز کا نفس کے ارادے سے تعلق
نہیں ہے، لیکن اسی نفس کو جب اس تجلی کے ساتھ تصور کیا جائے جس کا تعلق قلب سے ہے تو اس
وقت بلاشبہ اس کے افعال ارادی قرار پائیں گے، یہی معنی کہ ارادے پر یہ افعال مرتب ہوتے ہیں
اگرچہ خود ارادہ ارادی امر نہیں بلکہ ایک ایجابی حقیقت ہے۔

فائدہ: جو باتیں اس وقت تک بیان کی گئی ہیں غور سے ان کے پڑھنے والوں کے لئے یہ واقعہ نہ
بعید از عقل نہ سمجھا جائے گا کہ دو چیزیں جن میں سے ایک چیز دوسری چیز کی اگر خاص طرف اور مقام جیسے
زمان یا خارجی اذہان وغیرہ میں علت بن جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی تیسری چیز
جس کا وجود اس خاص طرف اور ظرف [illegible] سے جدا ہو وہی ان دونوں چیزوں میں ہو، بلکہ علت و معلول
ہونے کا دونوں میں جو تعلق ہے، حیثیت کے اس تعلق کی بھی اگر یہی تیسری شے علت بن جائے تو اس
میں کسی قسم کی عجیب چیز آنے کی تعارض صحیح نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں

کسی قسم کی کوئی مسافات نہیں ہے۔

بہرحال ایسی صورت میں یہ بالکل ممکن ہے کہ ان دونوں چیزوں میں سے جن میں ایک علت اور دوسری معلول ہے، ان میں سے کسی ایک چیز پر کسی خاص وقت اور موطن کے لحاظ سے یہ بات اگر صادق آئے کہ ان میں ایک شے دوسری شے کی علت ہے لیکن دوسرے موطن و ظرف کے لحاظ سے اس کی علت باقی نہ رہے تو اس کی وجہ سے نہ تو تناقض لازم آتا ہے اور نہ تضاد، کیونکہ تناقض و تضاد کے لئے تو موطن و ظرف کا ایک ہونا ضروری شرائط میں سے ہے۔ اگرچہ اس حقیقت کی طرف ارباب نظر کی توجہ منعطف نہیں ہوئی اور متقدمین نے اس کو بیان کیا ہے جس کی وجہ یہی ہے کہ وجود کے ظرف اور موطن میں جو تعدد پایا جاتا ہے، وہ یہ بات کہ شاید یہی وجود بھی دوسرے وجود کے اعتبار سے ظل وجود بن جاتا ہے۔ ان امور سے اکثر لوگ غفلت برتتے ہیں۔ اس قاعدہ کو محفوظ کر رکھو عن قریب تم کو اس تک پہنچنا ہے۔

لمحہ (۸)

عالم کے شخص اکبر کے لئے جب لاہوت کی پہلی تجلی عظمیٰ کے بعد یہی حیثیت عنصری بدن سے نفس ناطقہ کی بدن کے تعلق سے ہے (یعنی ساری کائنات کی لاہوت بحیثیت تجلی عظمیٰ کے گویا روح ہے) اور عرش والی تجلی کے حساب سے یہی لاہوت گویا عالم کے شخص اکبر کا جب قلب قرار پایا اور حظیرۃ القدس کے لحاظ سے اسی لاہوت کی حیثیت ان قویٰ کی سی ہوگی جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے تو وہ ساری ملکوتی قوتیں جو عالم بالا و پست کی بافتہ ہوتی ہیں، جیسے علویات یا سفلیات سے جن کا تعلق ہے، مثلاً ارواح، مثالی فلکی نفوس، ملکی نفوس وغیرہ ان کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے گویا یہی سمجھا جائے گا جو تعلق ہمارے نفوس سے ہمارے اعضاء کی ان قوتوں کا ہے جن سے حرکت اور بطش وغیرہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام عنصری اجسام (جمادات و نباتات و حیوانات) وغیرہ کا تعلق حق تعالیٰ سے گویا اسی قسم کا ہے جو ہمارے اعضاء کا ہمارے نفوس سے ہے۔ یہ تسلیم کر لینے کے بعد اس کی تعبیر یہی ہے کہ ارادہ الٰہی جب حظیرۃ القدس تک منتقل ہو کر پہنچ جاتا ہے تو اس کی مثال گویا یہ ہوئی کہ ہمارے ارادے ان قوتوں تک منتقل ہو کر پہنچ گئے جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے جیسے باصرہ، شامہ، مفکرہ وغیرہ، اور عرش والی تجلی کا علوی اور سفلی قوتوں پر جو تسخیری اثر قائم ہے گویا

عزم کرنے والی قوت (یعنی قوت عازمہ) کا ہونا ناگزیر ہے، اور حرکت قطعیہ کے ہر ہر حصہ اور ہر ہر نقطہ سے نیز ہر ہر قدم سے جو اس راہ میں اٹھیں گے ان سے نئے نئے ارادوں کا تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کی تجدید بھی اسی قوت عازمہ سے ہوتی رہے گی (اس تمثیل کو جس نظر سے بڑھئے تم اس تجلی کو جو عرش اعظم پر قائم ہے اسی کو سمجھو کہ گویا وہ قوت عازمہ ہے، اور عرش والی اس تجلی میں نئے نئے ارادوں کی جلوہ نمائیوں کو ایسا سمجھو کہ گویا ہر ہر قدم پر نئے نئے ارادے پیدا ہو رہے ہیں) اب ظاہر ہے کہ (متحرک بالارادہ انسان) میں مسلسل ارادوں کا قوت عازمہ سے جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے ان ارادوں میں سے ہر ارادے کے تجدد کے اسباب دو ہوں گے، یعنی ایک تو وہ سبب جو اوپر سے اپنا اقتضاء کرتا ہے، یعنی متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو حرکت توسطیہ کو چاہتا رہتا ہے، نفس کا یہی اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا فوقانی سبب ہے جس کا اثر اوپر سے (ارادوں پر) پڑتا ہے، اور دوسرا سبب ان کا وہ ہے جو نیچے اور نیچے کے نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ حرکت کرنے والا یا چلنے والا جب چلتا ہے، تو دوسرا قدم جو وہ اٹھاتا ہے، کھلی بات ہے کہ اس کی صلاحیت اس دوسرے قدم میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلا قدم نہ اٹھایا جائے، لیکن دوسرا قدم اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے، جب پہلے قدم کی حرکت معدوم ہو جائے (گویا ہر پہلا قدم اسی دوسرے قدم کے معدات میں شمار ہوتا ہے) اسی وجہ سے وہ سارے قدم جو مقدم ہوتے ہیں وہ پچھلے قدموں کے معدات سمجھے جاتے ہیں، اور (قدم کی) جو حرکت اس متحرک بالارادہ انسان سے صادر ہو رہی ہے یہی وہ سبب ہے جو تحت سے اثر انداز ہوتا ہے، وہ یہی ہے کہ گویا یہ شرط ہے کہ حرکت توسطیہ کو اس متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو چاہتا تھا، یہ چاہت اور اس کا یہ اقتضاء بھی مسلسل باقی ہو، تب پہلے اٹھائے ہوئے قدم آئندہ اٹھنے والے قدموں کے سبب بنتے چلے جاتے ہیں، یعنی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے والے سبب جسے معد کہتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ان ارادوں کے تجدد کی علت مرکبہ (یعنی وہ علت جس کے چند ٹکڑوں کا وجود ضروری ہو جاتا ہے) تو حرکت توسطیہ کا وہ اقتضاء ہے جو بالارادہ چلنے والے کے نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور یہ اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا سبب ہے، کہ پہلے اٹھائے ہوئے سارے قدم ان ارادوں میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا کرتے رہتے ہیں۔

(اس بالارادہ چلنے والے آدمی کے نمونہ پر) بلا مثال ہی ان ارادوں کے تجدد پذیریوں کو قیاس کر سکتے ہو جن کا سبب (تجلی اعظم) کا فیض عام خاص خاص معدات کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے

تیسری بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق قابل توجہ یہ ہے کہ اس کی قوت عاذمہ سے نئے نئے ارادوں کا جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، تو کتنی بڑی بات ہے کہ ایسی صورت میں جس شخص کی بینائی (آئندہ) اٹھنے والے قدم کی جگہ کا تعین کرتی ہے، اور جس جگہ سے قدم اٹھا کر آنے والی جگہ پر جو وہ قدم رکھے گا، اس کا نیز اس قدم کے اٹھوانے کا اور بینائی کی قوت جس جگہ کو آئندہ قدم کے رکھنے کے لئے متعین کرتی ہے، اس جگہ پر قدم کے رکھوانے کا کام ان سارے کاموں کو قوت متخیلہ ہی انجام دے گی، اور اور مختلف اعضا مثلاً ران پالے گھٹنے کو متحرک کرنے اور بعض اعضا مثلاً دو قدموں میں سے کسی ایک قدم کو ساکن رکھنے کا کام بھی اسی متخیلہ سے متعلق ہے۔

اب اسی مثال کی روشنی میں تم اس بات کو یعنی خطیرۃ القدس میں ارادہ کے ساری و جاری ہونے کو ایسا مجبور کر گیا، اس متحرک بالارادہ آدمی کا ارادہ قوت بینائی اور قوت متخیلہ پر اثر انداز ہوتا ہے اور یہ ایک واضح بات ہے کہ بینائی کی قوت (آئندہ اٹھنے والے قدم) کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اسی طرح قوت متخیلہ جس (عضو مخصوص) کا اندازہ کرتی ہے، ان کے اسباب بھی دو ہوتے ہیں، ایک تو اوپر سے اور دوسرے نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے جیسے قوت عاذمہ میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، یہ تو وہ سبب ہے جو اوپر سے اثر انداز ہوا، اور اعضا میں سے جو جو عضو اثر کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یہ وہ سبب ہے جس کا اثر نیچے سے پڑتا ہے، یہی وجہ ہے جو دیکھا جاتا ہے کہ بیمار آدمی یا بچے پست ہمت والے لوگوں کی قوت بینائی (آئندہ) اٹھنے والے قدم کی جگہ پہلے قدم کے قریب ہی متعین کرتی ہے اور ان لوگوں کی قوت متخیلہ تیز حرکت کو نہیں بلکہ سست رفتاری کو چاہتی ہے کہ قدم آہستہ سے رکھا جائے ان باتوں کو سمجھتا ہے، بخلاف ان لوگوں کے جو ایسے نہیں ہوتے (قدم اٹھاتے ہیں) ان کا حال ان سے مختلف ہوتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ بینائی کی قوت اور قوت متخیلہ کے کام کی مختلف نوعیتوں میں اس مسافت کی خصوصیتوں کو بھی بہت زیادہ دخل ہوتا ہے جس میں حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے، جیسے مسافت کی بلندی و پستی، دشواری و آسانی، ریگستانی علاقے کی مسافت اور پتھریلی زمین کی مسافت ان سب کی وجہ سے ان قوتوں کے افعال و اعمال میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح حرکت کی مختلف نوعیتوں کا بھی ان کے کام پر اثر پڑتا ہے، مثلاً معمولی رفتار سے چلنے کی حرکت اور دوڑنے (جیسے گرنے کی حرکت) میں جو اختلاف ہے، اس اختلاف سے بھی ان قوتوں کے عمل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، الغرض پہ تمام ہونے والی تبدیلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اس ارادے کے اثر کے ظہور میں شخص مذکور کی استعدادوں اور صلاحیتوں کا مختلف حال ہے، اس کو ان ہی مذکورہ بالا وجوہ

مستقل امر ہے جو قدم ختم ہو چکتا ہے اس کے ساتھ اس چلنے والے کی نگاہ میں جو اہمیت تھی گویا وہ ختم
اور بے کار ہو کر رہ جاتی ہے اور جس قدم کا اٹھانا اب جس کے پیش نظر ہوتا ہے وہی اہمیت حاصل کر لیتا
ہے اور کیسی اہمیت! گویا شاید یہی اس کی طرح کسی نے زمینی چیزوں کی بھی ماضی اور مستقبل کے سامنے
حالات میں سے آدمی گذرتا رہتا ہے تقریباً سب ہی کا یہی حال ہے قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے۔

وان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون — ایک دن تیرے رب کے ہاں کا ایک ہزار سال کے جیسا ہے جیسے تم شمار کرتے ہو۔

اور اسی میں جن امصار اور عالم کے جن اطوار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان کو تم اسی چلنے والے آدمی کی
الی قدموں پر قیاس کر سکتے ہو جو اپنے اس حال کے درمیان مسلسل اسی قانون کے زیر اثر جس کا
میں نے ذکر کیا اپنے قدم اٹھاتا چلا جاتا ہے۔ اور بھی بہت سی باتیں اس سلسلہ میں کہی جا سکتی ہیں لیکن
تمام امور کا احاطہ اس کتاب کی گنجائش سے خارج ہے۔

تنبیہ: ایک مثال پر غور کرو، فرض کرو کہ ایک چیونٹی کسی ایسے ہاتھی کی ٹانگ پر چڑھی ہوئی ہے جو چل رہا
ہے، اور یہی چیونٹی ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو بھی دیکھ رہی ہے، اس کے سر کی حرکت کو بھی، پیٹ کی
حرکت کو بھی، اس کے چاروں پاؤں کی حرکت کو بھی، نیز ہاتھی کے بدن کا جو حصہ چلنے کی حالت میں
ساکن رہتا ہے اسے بھی یہ چیونٹی دیکھ رہی ہے، اور یہ بھی مان لو کہ ہاتھی اپنے سارے اعضاء کے ساتھ
ایک شخص واحد ہے لیکن چیونٹی بیچاری اس واقعہ سے ناواقف ہے، بلکہ یہ سمجھتی ہے کہ ہاتھی کی ایک ٹانگ
ایک الگ خاص شخصی وجود ہے، جو فلاں مقام تک پہنچنے کے لئے چل رہا ہے، اسی طرح دوسرے
پاؤں کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے کہ وہ کوئی جداگانہ مستقل شخصی وجود ہے، اور اس کا مقصد بھی
اپنی چال سے فلاں مقام تک پہنچنا ہے، یہی خیال اس چیونٹی کا ہاتھی کی سونڈ، پیٹ، پیٹھ سب ہی کے
متعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک مستقل شخصی وجود ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر چیونٹی کا یہ خیال ہو کہ ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو اس کے پاؤں کی
حرکت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، تو اس کے سوا وہ بے چاری اور سمجھ ہی کیا سکتی ہے، یہ دیکھ کر کہ مقام مقصود
تک پہنچنے کے بعد ہاتھی کی ٹانگ اور اس کے سونڈ دونوں کی حرکت رک گئی، اگر اس کے متعلق وہ
یہ خیال کرے کہ یہ حال دونوں کے باہمی تعلق کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک اتفاقی بات ہے کہ کسی
خاص جگہ پر پہنچنے کے بعد دونوں رک گئے، تو جس کا علم ہے اس کے لحاظ سے وہ اور خیال ہی
کیا کر سکتی ہے، پھر چیونٹی اپنے اس خیال کی تائید میں ان باتوں سے اگر نفع اٹھائے، یعنی کہے کہ

سونڈ اور پاؤں دونوں کے الگ الگ مستقل وجود ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ شکلاً صورۃً دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، نیز دونوں کی وضع بھی الگ الگ ہے، پھر تجربے کے بعد پاؤں جہاں پر ہاتھی کا لگا ہے، وہ اس جگہ سے مختلف ہے، جہاں پر اس کی سونڈ لگی ہے، دونوں کی محرکہ قوت بھی اگر اس چیونٹی کو الگ الگ محسوس ہو، اور دیکھے کہ ہر ایک کی قوت محرکہ اسی میں پیوست ہے یعنی سونڈ میں سونڈ کی قوت محرکہ اور پاؤں میں پاؤں کی قوت محرکہ، الغرض یہ اور اسی قسم کے مختلف قرائن کو سوچ سوچ کر وہ یہ فیصلہ کرے کہ ہاتھی کی سونڈ کا اس کی ٹانگ سے کوئی تعلق نہیں ہے، تو اپنے معلومات اور محسوسات کی بنیاد پر غریب اور کیا فیصلہ کر سکتی ہے؟

لیکن جو اس ہاتھی کی شخصی وحدت سے واقف ہے، یعنی اس کے اعضا میں جو اتصالی علاقہ پایا جاتا ہے، اور اسی اتصالی علاقے نے اس کے جسم کو متصل یا قریب قریب ایک شخص واحد جسم بنا دیا ہے، اس ظاہری وحدت سے جو آگاہ ہے، اسی طرح باطنی وحدت جو ہاتھی میں پائی جاتی ہے یعنی جو یہ جانتا ہے کہ اس ہاتھی کی جان بھی ایک ہے، دل بھی ایک ہے، خیال بھی ایک ہے، بینائی کی قوت بھی اس کی ایک ہی ہے، تو یقیناً وہ یہی کہتا ہے کہ اس ہاتھی کے تمام اعضا کی حرکت ان کا سکون بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ جکڑے ہوئے اور تحت جکڑے ہوئے ہیں، کیونکہ یہ سارے حرکات یا سکون جن کا ظہور اس کے مختلف اعضا میں ہو رہا ہے، سب کے سب ایک ہی تاثر کے نتائج ہیں، اور ایک ہی ارادے کے وہ آئینے یا جلوہ گاہ ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ کسی ایک عضو کی حرکت نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک دوسرے اعضا کی خاص جہت کی طرف حرکت نہ ہو، اور جن اعضا کے سکون کی ضرورت ہے، وہ ساکن نہ رہیں تو ہاتھی کے اس خاص عضو میں حرکت پیدا ہی نہیں ہو سکتی (اعضا کے اس باہمی تعلق سے واقف کار کا ذہن اگر کسی خاص سمت کی طرف اس کے کسی خاص عضو کی حرکت کو دیکھ کر اوپر منتقل ہو جائے کہ فلاں عضو کی فلاں سمت کی طرف ہو گی، اور فلاں عضو اپنی جگہ برقرار رہے گا، تو یقیناً یہ کوئی بعید از عقل بات نہیں ہو سکتی، مثلاً کسی راستے کے کنارے پر پہنچ کر ہاتھی اپنے پاؤں کو راستے سے باہر رکھنے لگے تو اس کے پچھلے پاؤں کی حرکت اس پچھلے پاؤں کو راستے کے کس حصہ تک پہنچا دے گی اور ہاتھی کا پیٹ زمین کے کس حصے کے سامنے ہوگا، ان ساری باتوں کا اندازہ اگلے پاؤں کی حرکت ہی سے ہو جاتا ہے" الغرض پہلے قدم کی حرکت کو دیکھتے ہوئے جب پیچھے دوسرے اعضا کی حرکت و سکون اور جہت حرکت وغیرہ کی وہ پیشین گوئی کر سکتا ہے، مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے کتنی آسانی سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آ جائے گی کہ جن لوگوں نے تمہیں یکھر

له خود اپنے اجزاء اور اپنے سے دوسرے اجسام کے قریب و پیوستگی سے جسم کو جو حاصل ہوتا ہے اس کی اصطلاحی تعبیر اتصال ہے۔

زمانہ کی وسعت کا راز واضح ہو چکا ہے اور تجلیٔ اعظم نیز عرش والی تجلی اور حظیرۃ القدس اور عالم مثال کے تعلقات سے جو واقف ہیں۔ اگر ایک چیز سے دوسری چیزوں کی طرف لطیف ذہنی انتقالات ان پر ہوتے رہتے ہیں اگرچہ فی الواقع ان چیزوں میں کسی قسم کی مناسبت و تلازم کو ملحوظ نہ رکھا گیا ہو تو یہ بات چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتی بلکہ وہ بھی اسی واقعیت کی بنیاد پر مشکلات کے حل کرتے ہیں اگر ایسی تدبیروں سے وہ کام لیں جن پر عوام قادر نہ ہوں، اور عجیب و غریب آثار و نتائج کا ظہور ان کی تدبیروں پر ہو تو اپنے معلومات کی بنیاد پر اس قسم کی باتیں یقیناً ان کے لیے دشوار نہ ہوں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کے خاص نوعیت کے معلومات کا علم قدرت کی طرف سے ان لوگوں کے سینوں میں ودیعت کر دیا جاتا ہے، ان کے سوا دوسرے ان چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔

عبقہ (۹)

ان لوگوں (یعنی متکلمین اشاعرہ) میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال اغراض سے وابستہ نہیں ہوتے یعنی کسی غرض کی وجہ سے خدا کوئی کام نہیں کرتا اسی کی یہ تعبیر ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب کیا ہے فاعل کی غرض فعل سے کبھی یہ ہوتی ہے کہ جس کمال سے وہ خالی ہے فعل سے اسی کمال کا اضافہ اپنی ذات میں وہ کرنا چاہتا ہے، پس خدا کے افعال اغراض سے خالی ہو سکتے ہیں، اگر ان کے دعویٰ کا یہی مطلب ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ یہی واقعہ بھی ہے کیونکہ اپنے افعال سے کمالات کا اضافہ تو خدا کی ذات میں کیا ہو گا حقیقت تو یہ ہے کہ افعال کا صدور و ظہور حق تعالیٰ سے ان ہی ذاتی کمالات کا نتیجہ ہے جن سے ازلاً و ابداً وہ متصف ہے، الغرض افعال سے کمالات نہیں بلکہ کمالات ہی سے خدا کے افعال پیدا ہوتے ہیں، خدا تو نام ہی جس ذات کا ہے جو ہر کمال کے لحاظ سے بالفعل ہو، یہ نہیں کہ بعض کمالات اس میں ہوں اور بعض کے اضافہ کی توقع ہو خدا کی ذات ایسی نہیں ہے، بلکہ سارے الٰہی کمالات بالفعل خدا میں پائے جاتے ہیں اور اپنے کمالات و صفات میں انتہائی حد تک کامل ہونے ہی کا یہ اثر ہے کہ افعال کا صدور ان سے ہو رہا ہے، گویا افعال ان کے کمالات کے ذیلی نتائج اور ثمرات ہیں، ٹھیک اسی کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نور کا اشعاع آفتاب (وغیرہ) کی تابش و

درحقیقت جب وہ کمال تک پہنچ جاتی ہے اور نور سے وہ معمور ہو جاتے ہیں تو ہر ایک اجسام
بھی اس کے نور سے روشن ہو جاتے ہیں۔ یا کسی حکیم (فیلسوف) کے اخلاق جب مکمل ہو جاتے ہیں اور
اس کے قلبی ملکات ترقی کر کے اپنے انتہائی معیار پر پہنچ جاتے ہیں تو ان کمالات کے آثار و نتائج
اس حکیم کی نشست و برخاست چال ڈھال لین دین میں نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ بہرحال اس
اعتبار سے تو افعال الٰہی کو اغراض کی آلودگی سے پاک قرار دینا درست ہے، لیکن غرض سے مطلب
اگر منفعت ہے یعنی دوسرے کو فائدہ پہنچانا اگر مقصود ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال بایں معنے غرض
سے خالی ہوتے ہیں تو یہ قول کہ خدا کے افعال اغراض کی آلودگیوں سے پاک ہیں ایک ایسی بات بھی
جس کے الفاظ تو صحیح ہیں لیکن ان الفاظ سے جس مطلب کو ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔
(کلمۃ حق ارید بہا الباطل) ان لوگوں سے مذاق الفاظ میں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ
افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون — کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تمہیں یونہی بلا
بے نتیجہ پیدا کر دیا ہے۔ اور تم ہماری طرف نہ لوٹائے جاؤ گے

الغرض غرض کا دوسرا مطلب یعنی دوسروں کو نفع پہنچانا اگر خدائی افعال کا مقصد اس کو قرار
دیا جائے تو بالیقین افعال الٰہی کا غایات سے وابستہ ہونا ایسی بات ہے جس کو کتاب و سنت میں
تواتر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بجز کم عقلوں کے اس کے انکار کی کوئی جرات نہیں کر سکتا۔
خلاصہ یہ بالخصوص میں افعال الٰہی کے اغراض و منافع کو بیان کرتے ہوئے لام کا حرف عموماً جو
استعمال کیا گیا ہے، مثلاً لیعبدون، لیبلوکم وغیرہ قرآن کا استعمال ہے، اس لام کو بجائے تعلیل
پر دلالت کرنے والے لام کے وہ لام قرار دینا جو عاقبت اور انجام کے مفہوم کو ادا کرتا ہے قطعاً بے
جا دلیل ہے یعنی اصل معنے سے پھیر کر غیر ظاہر معنے پر لفظ کو محمول کرنا ہے۔
بہرحال اپنے دعوی کو مدلل کرتے ہوئے ان لوگوں نے (یعنی افعال الٰہی کو معلل بالاغراض
نہیں قرار دیتے) انھوں نے جو کچھ بھی بیان کیا ہے خلاصہ اس کا صرف یہی دو باتیں ہیں۔ پہلی بات
اس سلسلہ میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے افعال جو غایات اور اغراض
کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں ان افعال کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ ان کی غایتوں اور ان کے اغراض
کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان افعال کے علت اور سبب ہونے کا یہ تعلق رکھتے ہیں۔ ورنہ ان غایات
اور اغراض کو غایات و اغراض قرار دینا بے معنی بات ہو جائے گی۔ یہ تو پہلا مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ

ان کی طرف سے یہ پیش کیا جاتا ہے کہ افعال سے غایات اگر علت ہونے کا تعلق رکھیں گے تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ غایات جو خود ممکن ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری ممکن شے کی علت ہو جائیں گی، حالانکہ ممکنات کے متعلق یہ بات کہ ان کے بعض افراد بعض دوسرے ممکن افراد کی علت اور سبب بن سکتے ہیں، بجائے خود ثابت ہو چکا ہے کہ غلط ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی ممکن شے کسی دوسری ممکن شے کی غایت بھی نہیں بن سکتی۔

لیکن ان کا یہ استدلال کتنا بودا اور کمزور ہے، اس کا اندازہ اس بیان سے ہو سکتا ہے، یعنی ان سے دریافت کرنا چاہیے کہ علت و سبب کا جو لفظ اپنے استدلال میں انہوں نے استعمال کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر علت تامہ مراد ہے، تو تقریب ان کی ناقص اور غیر مکمل ہو جاتی ہے، یعنے دلیل دعوی پر جیسا کہ چاہیے منطبق نہیں ہے، کیونکہ غایت ہونے کا یہ مطلب کس نے کہا کہ وہ علت تامہ ہوتی ہے، اور علت سے اگر ان کی مراد علت ناقصہ ہے، بلکہ کسی شے کے موجود ہونے میں کسی حد تک جس چیز کو دخل ہو، علت اور سبب کے یہی عام معنی ہیں، یہی معنی مقصود ہے، مثلاً معد ہونے، شرط ہونے کی حیثیت بھی جن چیزوں کو حاصل ہو ان کے متعلق بھی اگر وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ کوئی ممکن دوسرے ممکن کا اس معنی میں بھی علت نہیں بن سکتا تو اس کی خلاف ورزی ہو گی کہ ہر جسم کے متعلق جن چیزوں کو صنعت کی شکل میں پیش کرتا ہے وہ جرم سے بھی زیادہ جرم کی حیثیت اختیار کرتے ہیں، آخر افعال الٰہی ظاہر ہے کہ سب ممکن ہی ممکن ہیں، ان میں بعض افعال کا بعض دوسرے افعال کے اعتبار سے شرط و معد ہونا وغیرہ ایک بدیہی مشاہدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض افعال الٰہی کو دوسرے الٰہی افعال کے وجود میں کسی نہ کسی حیثیت سے دخیل ہونا ایک ایسی بات ہے، جس کا انکار نہ عقل والے کر سکتے ہیں اور نہ نقل والے۔

دوسری دلیل اپنے دعوی کے ثبوت میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ جس چیز کو افعال الٰہی کی غایت اور غرض قرار دی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ اس غایت اور غرض کو ان افعال کے توسط کے بغیر بھی براہ راست خدا پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر ہے، یعنے اگر افعال کا واسطہ نہ بھی اختیار کیا جائے، جب بھی اس غرض و غایت کو خدا پیدا کر سکتا ہے، تو ظاہر ہے کہ افعال کا توسط اختیار کرنا ایک لایعنی عبث فعل ہو جاتا ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ ان افعال کے بغیر خدا اس غایت اور غرض کو پیدا نہیں کر سکتا، تو یہ خدا کی طرف عجز کو منسوب کرنے کی جرأت ہو گی لیکن اس استدلال میں بھی جو غلط بیانیاں ہیں وہ بھی کھلی ہوئی ہیں، یعنے دونوں شقیں جن کو منوا کر

نتیجہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ہر ایک کا ثانوی ضروری ہے۔ اور دونوں پر شبہ وارد کیا جاسکتا ہے
مطلب یہ ہے کہ افعال کے توسط کو جب شرع میں ان بزرگوں نے عبث اور لا حاصل ہونا قرار دیا تھا ہم اس کو
تسلیم نہیں کرتے۔ وجہ یہ ہے کہ ایسی بات جو کسی کے زیر قدرت اختیار ہو اگر اس کے دو پہلوؤں سے
کسی ایک پہلو کو اس لئے ترجیح دے دی جائے کہ وہاں وجہ ترجیح موجود تھی مثلاً اسی مسئلہ میں جس کے
متعلق اس وقت بحث ہو رہی ہے، حکمت کا تقاضا ہو کہ غایات کی پیدائش میں افعال کا توسط اختیار
کیا جائے تو اس کو لا حاصل اور عبث قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اعتراض جب ہوتا ہے کہ نتیجہ اور
غایت اور حکمت و مصلحت سے فعل کا خالی ہونا یہی بلاشبہ فعل عبث ہے، نیز فعل کے اس پہلو کو اختیار
کرنا جس کے مقابل پہلو پر بھی قدرت حاصل ہو اس کو عبث اور لا حاصل ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں
ہو سکتی ورنہ عبث ہونے کا الزام صرف آپ پر ہے۔ غور کرو گے تو اس کا حاصل یہی نکلے گا۔

اسی طرح دوسری تحقیق ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف عجز کے انتساب کی جرأت ہوئی ہے اس سے بھی انکار
ہے کیونکہ قوت کے ساتھ فعل الٰہی کی حیثیت مشروط ہو یا غایت کے وجود کی یہ نوعیت ہے کہ فعل
ہی کے توسط سے اس کا حصول ہو اس کی کوئی ذاتی خاصیت ہو جو غایت اور فعل کے اس تعلق کو
مقتضی ہو ایسی صورت میں خدا کی طرف عاجز ہونے کے نقص کے انتساب کا اعتراض اسی طرح لازم
نہیں آتا جیسے اس قسم کی باتوں میں خدا کسی عرض کو پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کسی
محل اور موضوع کو پیدا نہ کر دیا جائے۔ یا کسی کل کا پیدا کرنا اس کے اجزاء کے پیدا کرنے پر موقوف ہے،
ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں خدا کی طرف عجز کا انتساب اس لئے غلط ہے کہ یہ باتیں ممتنعات میں
سے ہیں یعنی ناممکن امور ہیں اور ناممکن امور کہتے ہیں ان چیزوں کو جو قدرت الٰہی کے حدود سے
خارج ہوں۔

بہرحال ممتنع امور اور محالات کا قدرت الٰہی کے حدود سے خارج ہونا ایسی بات نہیں ہے
جس کی وجہ سے حق تعالیٰ کو عاجز قرار دیا جائے اور مشروط کا شرط کے بغیر پیدا ہونا یا معلول کی پیدائش
اس کے علل و اسباب کے اقتضاء کے خلاف چونکہ ان ہی امور میں ہے جنہیں ممتنع اور محال سمجھا جاتا
ہے اس لئے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ غایت کا وجود افعال کے توسط کے بغیر ممکن نہ تھا تو خدا پر عجز
ہونے کا اعتراض بھی لا اعتراض ہو گا خصوصاً یہاں حکمت جب اس تعلق کا سبب ہے جو افعال
الٰہی اور ان کے غایات میں پایا جاتا ہے تو اس اعتراض کا اہمال اور بھی بڑھ جاتا ہے جس کی وجہ
یہ ہے کہ حکمت و مصلحت کا افعال الٰہی میں پوشیدہ ہونا ایک ایسی بات ہے جسے حق تعالیٰ کی

تلوار میان سے نکال لے گا، اور کبھی ادھر چلائے گا کبھی ادھر چلائے گا، برچھے کو تان لے گا کبھی ادھر بھونکے گا کبھی ادھر چھیدے گا۔

اب اگر فرض کیا جائے کہ اس درندے کو مقابلہ کی ان مشقتوں کے بغیر بھی مارا جا سکتا ہو مثلاً حرب از قسم آتش کا اس درندے کی موت کے لئے کافی ہو یا اپنی دعا یا ہمت یا جھاڑ پھونک وغیرہ کے طریقوں سے بھی اس درندے کو ختم کرنے کی قدرت اپنے اندر رکھتا ہو لیکن وہ ان طریقوں کو چھوڑ کر پہلی صورت کو اختیار کرتا ہے کیونکہ کمال شجاعت و مہارت و حذاقت فنون حرب و ضرب کی جو اس کو حاصل ہے، اور جس سلسلہ میں جو کمالات اس کے اندر پوشیدہ ہیں نیز اس کے ہتھیاروں کی خوبیوں اور عمدگی کی تربیت یا فتح، امور سابق الذکر یعنی درندے کے قتل کرنے میں مقابلہ والی صورت کی ترجیح کی وجہ بن جائیں گے کیونکہ اس سلسلہ میں جو فعل بھی اس سے صادر ہوگا وہ اس کے کسی نہ کسی کمال کی آئینہ داری کریں گے، اس تمہید کے بعد سمجھتے ہیں کہ افعال الٰہی کو ہم اسی قسم میں شمار کرتے ہیں، کیونکہ خدا کا ہر فعل اس کے کسی نہ کسی اسم کے ظل و عکس کے جمال و جلال کے آئینے ہی ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا کا ہر سابق فعل بجائے خود بھی مقصود بالذات ہے اور آگے کے لئے بھی مقصود ہے کہ فعل دوم یعنی پچھلے افعال کے پیدا ہونے میں اس فعل سابق کو دخل ہے، بس حاصل یہ ہوا کہ سارے ممکنات اور یہ ساری کائنات در اصل ایک ایسی زنجیر کی حیثیت رکھتی ہیں جس کی کڑیاں باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور سب کے سب حق تعالیٰ کی ذات ہی کے اقتضاءات ہیں، باطن الوجود کے حساب سے تو اپنے سارے ارتباطی تعلقات کے ساتھ ان کی نوعیت ایک ہی واحد اقتضاء کی ہے اور تجلی اعظم کے بعد ان میں تدریج کا رنگ پیدا ہو گیا ہے، یعنی عرش اعظم کی جو تجلی قائم ہے اس میں پہنچ کر باطن الوجود کے اسی واحد اقتضاء نے تجدد پذیر ارادوں کے لباس میں متعدد اقتضاؤں کی شکل اختیار کر لی ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ (اشاعرہ و متکلمین) افعال الٰہی کے متعلق جو یہ کہتے ہیں کہ وہ معلل بالاغراض نہیں ہیں، اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ افعال الٰہی کی نوعیت ان افعال کی نہیں ہے جو براہ راست غیر مقصود ہوتے ہیں بلکہ منافع اور غرض کی وجہ سے فاعل فعل کو اپنا مقصود بنا لیتا ہے۔ قرآن مجید کی ان آیتوں میں یعنی

فجعل لکم هذه و کف ایدی الناس

پھر جلد دیا تم کو یہ اور روک دیا لوگوں کے ہاتھ تم سے

عنکم ولتکون آیۃ للمومنین — تم سے اور تاکہ ہو جائے وہ ایمان والوں کے لئے نشانی"

یا دوسری جگہ جو یہ ارشاد ہوا ہے

قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیہم القتل الی مضاجعہم ولیبتلی اللہ ما فی صدورکم

کہہ دو کہ اگر تم رہتے اپنے گھروں میں تو جن پر قتل لکھا گیا ہے ان کو اپنی قرارگاہوں (قتل گاہوں) میں نکل پڑے گا، اور تاکہ جانچے خدا جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے۔

ان میں اس امر سے پہلے جو جمل کی نشانات اور غرض پر دخل ہوتا ہے، واؤ کا حرف جو بڑھایا گیا ہے شاید کہ اس کا راز یہی ہو، یہ میرا خیال ہے، ورنہ اپنے کلام کے اسرار سے حق تعالیٰ ہی سب سے زیادہ واقف ہیں۔ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ مثلاً یہ جو کہا گیا کہ "اور ہو نشانی ایمان والوں کے لئے" یا دوسری آیت میں "اور جانچے خدا ان باتوں کو جو تمہارے سینوں میں ہیں" ان میں "اور" کا لفظ شاید اسی لئے بڑھایا گیا ہے کہ مذکورہ بالا افعال سے اولاً خود یہی افعال مقصود تھے، اور ان کے ساتھ یہ بھی مقصود تھا کہ ایمان والوں کے لئے وہ نشانی ہو، اور تمہارے سینوں کی پوشیدہ باتوں کی جانچ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عقیدہ (۱۰)

حادث اور قریب الارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل اس عقیدہ میں کی جائے گی

قدر (یعنی تقدیر) پر ایمان لانا بھی واجب ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ واقعہ کہ ممکنات (یعنی کائنات) کی بعض چیزیں بعض چیزوں کے سبب ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، مشاہدے کی بات ہے، ان ہی اسباب میں ایک ارادہ بھی ہے، (ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے افعال و اعمال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کی پیدائش کا سبب ہمارا ارادہ ہے) چونکہ تقدیر (قدر) پر ایمان لانے کا مطلب یہی ہے کہ ہر قسم کے تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی توحید کا اقرار کیا جائے یعنی یقین کیا جائے کہ ممکنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز کا قریب ترین فاعل اور کارساز خدا ہی کی ذات ہے، اپنے

چیزوں میں ہوتی ہے، یعنی یہ چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے الگ ہو، ان میں جو نسبت ہوتی ہے، وہ تعلق لاہوت میں اور امکانی حقائق میں نہیں ہے بلکہ جیسا بتایا جا چکا ہے کہ یہاں جو چیزیں ہیں جو کچھ ہے، مثلاً ممکن جو ممکن ہے، یا علت علت ہے، سبب سبب ہے، معلول معلول ہے، فاعل فاعل ہے، مقدم مقدم اور موخر موخر ہے، شرط شرط ہے، سعد سعد ہے، معروض معروض ہے، عارض عارض ہے، ان سب کو براہ راست ربی چیز جانتے ہوئے یہ سارا کا سارا قیوم کا ہے۔

ٹھیک اسی کی وہی مثال ہے کہ آدمی کے خیال میں جو خیالات پائے جاتے ہیں، اور ان خیالات میں جو باہمی تعلقات اور روابط ہیں، ان سب کا قیوم خیال ہی ہے، یعنی ان میں جو فاعل ہے، اس کا قیوم بھی، اور جو فعل ہے، اس کا بھی، فاعل کے فاعل ہونے کا بھی اور ان میں جو منفعل ہیں، ان کا بھی ان منفعل امور میں انفعال اور اثر پذیری کی جو صفت پائی جاتی ہے، اس کا بھی، الغرض ان میں سے ہر ایک کا قیوم ظاہر ہے کہ جیسے خیال کی قوت ہوتی ہے یہی تعلق لاہوت کا سارے امکانی حقائق سے ہے، یعنی خود ان حقائق کا براہ راست قیوم بھی لاہوت ہی ہے، اور ان امکانی حقائق میں بعض چیزوں کا بعض سے علت و معلول ہونے کا یا اسی قسم کے دوسرے روابط کا جو تعلق ہے، ان سب کا قیوم بھی براہ راست لاہوت ہی ہے۔

بہر حال قیوم ہونے میں لاہوت کی ذات کو جو تفرد ہے، اس تفرد کی وجہ سے یہ خیال کرنا صحیح ہوگا کہ باہم امکانی حقائق میں جو روابط و تعلقات ہیں، ان کا عدم ہو جاتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ قیومیت میں لاہوت کی شان یکتائی ان روابط کو زیادہ استواری اور زیادہ استحکام بخش رہی ہے لیکن یہ مسئلہ بہر صورت ژرف نگاہی کا طالب رہا ہے، اس باب میں براہ راست حق تعالیٰ کی راہ نمائی کے بغیر مسئلہ کی گہرائی کی یہ خاص روح ہے، اس کو آدمی پا نہیں سکتا۔

اپنے تاثیری عمل میں بھی حق تعالیٰ کی ذات یکتا و منفرد ہے، اس فقرے کا ایک مطلب تو یہی تھا، دوسرا مطلب اسی کا یہ بھی ہو سکتا ہے یعنی تجلی اعظم کے مد سے اجمالی رنگ کی فاعلیت اور کارسازی میں حق تعالیٰ کی ذات کو جو تفرد حاصل ہے، یہ معنی اس سے مراد لیے جائیں تو اسی صورت میں اسباب کی معیت میں اور اس تاثیری عمل کی توجیہ میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز میں بالفعل موجود ہو جانے کی جو شان پائی جاتی ہے، خود اس اجمالی فیض کے تعین کی ایک شکل قرار دی جائے جو تجلی اعظم سے برپا ہو رہا ہے، اور اسی اجمالی فیض کے ظہور کے جو مختلف مراتب منازل ہیں، ان ہی کا ایک مرتبہ اور ایک منزل اسے سمجھا جائے گا، اور یہ بھی اسی قسم کی بات ہوگی کہ مختلف اجسام

جو رنگ میں شکل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، نیز روشنی کے قبول کرنے اور نکھرنے میں ہر ایک کی صلاحیت جداگانہ ہوتی ہے، ان ہی اجسام کے منور کرنے میں کہا جاتا ہے کہ آفتاب منفرد بنے ہوئے ہیں تنہا وہی ان گوناگوں بوقلموں اجسام کو روشنی کے بخشنے میں منفرد ہے اور ان کے مختلف طبقات میں لطیف و کثیف صاف اور کدر ہونے میں کتنے اختلافات ہوتے ہیں، لیکن روشنی ان میں سے ہر ایک کو آفتاب ہی سے ملتی ہے، یہی حال پانی کا ہے، اسی طرح ایسے آئینے جو شکل و صورت قد و قامت میں لمبے چوڑے ہونے میں مختلف ہوں لیکن ان کے منور کرنے میں آفتاب منفرد ہوتا ہے، ان آئینوں میں ٹیڑھے ترچھے ہونے کی وجہ سے خواہ کتنے ہی اختلافات ہوں، لیکن سب کو روشنی آفتاب ہی کی بخشی ہوئی ہے، جیسے آفتاب ان کے روشن کرنے میں منفرد ہے، اسی طرح واحد حقیقی کو لیجے کھرب جیسی چیزوں کو منور کرنے میں بھی تنہا ہی ہے۔

بہر حال ان مختلف چیزوں میں تھوڑی بہت ہی جھلک رنگ اگر پائی جاتی ہے روشنی کا جو کچھ حصہ بھی ان میں پایا جاتا ہے، ایک کرن بھی جھلکی ان میں اگر نظر آتی ہے، یا آفتاب کی صورت جس رنگ میں بھی ان میں نمایاں ہوئی ہو، خواہ وضع قطع رنگ ڈھنگ شکل و صورت وغیرہ وغیرہ کے لحاظ سے باہم ان میں کچھ بھی فرق ہو، لیکن پایا جاتا ہے وہ آفتاب کی تابش ہی کی ایک تعینی شکل اور اسی کی کرنوں کے متشخص و متعین ہونے کا ایک نتیجہ جس کا مطلب یہی ہوا کہ "نوریت" کا جو حصہ بھی ان اجسام میں پایا جاتا ہے، وہ براہ راست آفتاب کی اسی تابش ہی کی طرف منسوب ہے (جیسے سارے امکانی حقائق کی فعلیت تجلی اعظم کی اجمالی فاعلیت کی طرف منسوب ہوگا

باقی ان حقائق میں بعض کو بعض سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے) اس کا مطلب یہی ہوا کہ صورت میں یہ ہوگا کہ تجلی اعظم کے اس اجمالی فیض میں قبول کرنے والی چیزوں (یعنے قوابل) کے لحاظ سے ابہام اور عدم تعین کا رنگ پایا جاتا ہے، اس ابہام میں تشخص اور عدم تعین میں تعین کی کیفیت ان سے پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اس تشخص اور تعین کی استعداد و صلاحیت میں اضافہ کا کام بھی ان ہی کی طرف منسوب ہوگا،

بہر حال ابہام اور عدم تعین کی کیفیت قوابل کی نسبت سے ہے لیکن فاعل کے لحاظ سے دیکھو تو یہ فیض قطعاً کامل اور تام ہے، آخر آفتاب کی روشنی کی مذکورہ بالا مثال ہی میں تم دیکھو کہ جہاں جہاں نور کا جو حصہ جس شکل میں بھی پایا جاتا تھا، سب کا سب آفتاب ہی کی طرف براہ راست منسوب تھا، مگر آفتاب کی یہ روشنی جن جن چیزوں پر پڑی ان ہی شکل و صورت رنگ ڈھنگ قد و قا

وغیرہ کی وجہ سے جو اختلافات تھے ان ہی اختلافات نے بیسیوں مدارج اور مراتب اس قدر پیدا کر دیئے تھے ظاہر ہے کہ یہ سارا کرشمہ ان چیزوں کا تھا جنھوں نے آفتاب کی اس روشنی کو قبول کیا تھا اور ان صلاحیتوں کا نتیجہ تھا جن سے روشنی کے قبول کرنے میں مختلف چیزوں کی صلاحیت کا مختلف حال ہوگا ' تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کے تفرد کا تیسرا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ عرش پر جو تجلی حق کی قائم ہے اور نت نئے ارادوں کے ساتھ حظیرۃ القدس میں جو پھیلتی رہتی ہے ' اور ہر نئے ارادہ کے وقت نئی چیز کو وجود پا جاتا ہے ' مثلاً بارش کا ایک ایک قطرہ یا دنیا کے کسی گوشہ میں ایک ایک پتی کی حرکت وجنبش یا انسانوں کی ہر ہمت کی ہر شکل ' سب میں عرشی تجلی کے نئے ارادہ ہی کے تحت ان چیزوں کا ظہور ہو رہا ہے ' اور یہی حق تعالیٰ کے تاثیری عمل کی تفصیلی شکل ہے ' تاثیری عمل کی اس تفصیلی شکل سے متعلق سمجھنا چاہیئے کہ اس میں بھی حق تعالیٰ براہ راست بلا شرکت غیرے کار فرما ہیں ' اگر یہ مطلب تاثیری عمل میں تفرد کا لیا جائے تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت کا مطلب یہ ہوگا کہ عرشی تجلی میں ارادہ کا انعقاد جو ہوتا ہے ' اس ارادہ پر آمادہ کرنے کا باعث دعا ہی کا کام کرتا ہی اسباب کی سببیت ہے یعنی قوابل و قبول کرنے والی چیزوں ہی کی قابلیت اور صلاحیت میں اضافہ کا ایسا کام جس کے بعد ارادہ قدیم انعقادی صورت اختیار کرلے ' یہی کام گویا اسباب انجام دیتے ہیں ' غیر حق تعالیٰ کے قدیم ارادوں اور منشاءات تک جو پھیل جاتا ہے ' اس میں ان اسباب کی حیثیت ذرائع اور وسائط کی ہے ' ان کے اسباب ہونے کا ایک محمل یہ بھی ہو سکتا ہے ' مطلب یہ ہے کہ پہلے بھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ عرشی تجلی سے جو تجبیری کیفیت پیدا ہوتی ہے ' پہلے تو اس کا تنزل عالم بالا کے نفوس عالیہ پر ہوتا ہے ' اور دوسرے درجہ میں پھر وہ اجسام انسانی یا کسی چیزوں پر نازل ہوتی ہے ۔

پس حاصل یہ ہوا کہ استعداد بخشی اور تدبیر دو واسطہ بننے کا کام یہ دونوں باتیں اسباب میں یقیناً پائی جاتی ہیں ' سو اس حد تک پائی جاتی ہیں کہ کہا جا سکتا ہے کہ اس باب میں ان کو معمولی نہیں بلکہ پورا پورا دخل ہے ' البتہ کار فرمائی اور فاعلیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے ' متکلمین کے بالکل واقعی کی تردید میں نہ کوئی عقلی ہی دلیل ہے ' اور نہ نقلی ' اور میرا خیال تو یہ ہے کہ تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی یکتائی و توحید کی دعوت حضرات انبیاء علیہم السلام نے دی ہے ' وہ اسی کی یہی تیسری تعبیر و تشریح ہے ' ہاں ! دوسری تعبیر کی طرف ان کے کلام میں بکثرت اشارے پائے جاتے ہیں ' اور پہلی تعبیر جو اس مسئلہ کی ہے اس کا ذکر پیغمبروں کے کلام میں بہت کم آتا ہے ۔

بہرحال مسئلہ تقدیر پر ایمان لانے والوں کے لئے واجب ہے کہ عالم امکان کی ہر چھوٹی

پیدا کرنا بجنسہ دوسری بات ہے فیضان کی صلاحیت کا پیدا کرنا ہے اور ان میں سے ایک کا ناقص ہونا دوسرے کے ناقص ہونے کو مستلزم نہیں ہے،

اور ارادہ کا مراد کے کسی ایک پہلو سے متعلق ہو جانا بھی چونکہ اس بات کی صلاحیت بھی پیدا کر دیتی ہے کہ انسان کی صفت قدرت کا تعلق بھی مراد کے اسی پہلو سے قائم ہو جائے اور قدرت والی صفت کا تعلق مراد کے اس پہلو سے جب قائم ہو جاتا ہے تو یہی واقعہ اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ حق تعالیٰ کے مقدس ارادہ سے مراد کا وجود متعلق ہو جائے پھر مراد کی پیدائش ان ثمرات اور نتائج کے فیضان کی صلاحیت پیدا کر دیتی ہے جو مراد کے وجود پذیر ہونے سے آخرت میں مرتب ہو سکتے تھے۔

حاصل یہی ہوا کہ سارے اسباب کا یہ کسی چیز کا پیدا کرنا کام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش کی صرف صلاحیت کا پیدا کرنا فقط یہی کام وہ انجام دیتے ہیں یہی حال ارادہ کا بھی ہے جسے ہم کا کام بھی فقط صلاحیتوں کا پیدا کرنا ہے، بالفاظ دیگر صرف امدادی ان کا کام ہے۔ باقی کسی چیز کا فعل مخلوق بنا کر موجود کرنا یہ تو صرف حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ ہی کا کام ہے، مذکورہ بالا بیان میں یہ دکھایا گیا کہ مراد کی پیدائش میں بحیثیت اسباب کے امدادی یا استعداد بخشی کے کاروبار کا تعلق ایک خاص سلسلہ سے ہے، اور یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی واحد سلسلہ ہے، بلکہ ہر پہلا سلسلہ دوسرے پچھلے سلسلے کے متعلق ان صلاحیتوں کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، جس کے بعد ان کا وجود ارادہ مقدسہ سے متعلق ہوتا رہتا ہے۔

بہرحال خلاصہ ساری گفتگو کا یہ ہوا کہ کسی خاص شخص کے فعل کو ارادی فعل کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کی پیدائش اور موجود ہونے میں اس شخص کے ارادہ کو بھی دخل ہے، لیکن یہ بات کہ اس فعل کا وہ موجد ہے، یا اس نے اس فعل کو وجود بخشا ہے، نہ یہ صحیح ہے، اور نہ یہ درست ہے جیسا کہ پہلے بھی ذکر آ چکا ہے، یہی صدر الشریعۃ کا جو خیال ہے کہ فعل کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے ارادہ کی صفت کا ایک ہی قسم کا مساویانہ تعلق رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے بھی فعل کا صدور ارادہ سے ہوتا ہے، الغرض وہ جو قائل ہیں کہ ایجاب حتمی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، یعنی عدم کے پہلو کو قطعی طور پر معطل کر کے وجود کے پہلو کو ارادہ ترجیح دے دیتا ہے، اس کا انکار کر کے صدر الشریعۃ نے مذکورہ بالا خیال ارادے کے عمل کے متعلق پیش کیا ہے، جن تفصیلوں پر بحث کر کے بتایا جا چکا ہے کہ یہی صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ہر پہلا سلسلہ اسباب ارادی کا دوسرے سلسلے کے وجود میں ایجاب کی کیفیت

پیدا کرنا چاہتا ہے،

بہرحال اس مسئلہ میں کہ اپنے ارادی افعال میں خود آدمی اور اس کے ارادے و اختیار کو کس حد تک دخل ہے، عوام میں جو پریشان خیال، اور ذہنی پراگندگیاں پھیلی ہوئی ہیں، اگر ان کو سمیٹ کر بیان کیا جائے تو تین مقامات نظر آئیں گے جہاں پہنچ کر بیچارے عام لوگ ٹھٹک جاتے ہیں جن میں پہلا مقام تو یہی ہے، کہ شریعت (قرآن و حدیث) کی زبان سے جو باتیں ادا ہوئی ہیں، ان میں عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خود ارادی افعال اور ان ارادی افعال کے نتائج و ثمرات کو آدمی ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی ان افعال کا سبب بھی انسان کا ارادہ ہے، اور ان افعال کے نتائج کا بھی وہی سبب ہے، شریعت میں بکثرت اسی طرز عمل کو اس طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ کوئی قرینہ بھی وہاں ایسا نظر نہیں آتا جن کو دیکھ کر یہ سمجھا جائے کہ انسان کی طرف ان افعال اور افعال کے نتائج و ثمرات کا انتساب مجازی ہے، اب اگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ تمام افعال کا اور ان کے ارادے کا نتائج و ثمرات کا، سب کا فیضان خدا ہی کی طرف سے ہو رہا ہے، اور سب کا سرچشمہ اگر حق تعالیٰ کی ذات ہی ٹھہرائی جائے۔ تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہی ہوگا کہ آدمی کی طرف یہ انتساب صرف مجازی ہے حالانکہ مسلم ہے کہ بغیر کسی قرینے کے مجاز کا استعمال ناجائز ہے،

لیکن میں کہتا ہوں کہ زبانوں اور ان کے محاوروں کی تلاش و جستجو میں جن لوگوں نے وقت صرف کیا ہے، اور اسی بنیاد پر الفاظ کے استعمال کے طریقوں سے جو واقف ہو چکے ہیں، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ کسی شئے کو جیسے اس کے موجد اور پیدا کرنے والے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اسی طرح جن چیزوں سے اس شئی کی پیدائش کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے یعنی شرائط کی طرف بھی شئے کا انتساب ایک عام شائع و ذائع استعمال ہے، خواہ اس انتساب کو حقیقت لغوی قرار دیا جائے یا حقیقت عرفی لیکن ہے یہ بھی حقیقت ہی کی ایک شکل آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس سوال کے جواب میں جیسے آئینے میں صورت کیوں چمکی؟ اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ چونکہ صاف و شفاف تھا اس لئے چمکی، یا کہا جائے کہ جس کی صورت پڑی ہے، چونکہ آئینہ اس کے روبرو ہو گیا اس لئے چمکی، یا پوچھا جائے کہ تیر میں حرکت کیوں پیدا ہوئی، اور جواب دیا جائے کہ زہ کے کھنچ جانے کی وجہ سے پیدا ہوئی، یا دریافت کیا جائے کہ زید و عمر میں کیوں لڑائی ہوئی اور جواب دیا جائے کہ زید نے چونکہ عمرو کو گالیاں دی تھیں اس لئے زید عمرو سے لڑ گیا، میرا سوال یہی ہے کہ ان جوابوں میں فعل کو جن جن چیزوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیا یہ مجازی انتساب ہے؟ بلکہ حق تو یہ ہے کہ کسی خاص فعل کے متعلق جب اس کے فاعل کا

کرنے والے کو شہرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس سوال کے جواب میں کہ فعل کیوں واقع ہوا؟
فاعل کا ذکر غیر ضروری اور لغو خیال کیا جاتا ہے، بلکہ تعیین طور پر اس قسم کے واقع میں مصادرت ہی کا یا
جو چیزیں ان کے حاصل ہوں ان ہی کو ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کپڑے میں آگ لگ جائے اور اس وقت
پوچھا جائے کہ کپڑا کیسے جل گیا تو یہ کہنا کہ فلاں نے، لغو جواب ہوگا، اگر کہا جائے کہ آگ نے جلا دیا۔ بلکہ صحیح
جواب اس وقت اس سوال کا مشکوک ہو سکتا ہے کہ فلاں نے کپڑے کو آگ میں ڈال دیا۔ اسی قسم کا مسئلہ یہ
اس وقت مشکوک ہو رہا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت بھی یہی ہے، نقل ورنے والوں نے عقل کے
سبب میں مشہور ہے کہ ہر شے کو اس کا وجود عطا کرنا اور ہر شے کا حقیقی مرجع حق تعالیٰ کی یہی ذات بالذات
ہے، دراصل یہ پچھلے دور میں صرف معتزلہ کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے اہل عقل و نقل کے اس اجماعی و اتفاقی
مسئلہ کا انکار کیا۔

باقی الولہ یہ اعتراض کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو معاصی بھی صحت میں ان کا یہ ہوگا کہ
مشتق الفاظ کا انتساب خدا کے سوا کسی دوسری چیز کی طرف حقیقت نہیں، بلکہ صرف مجازی انتساب قرار
دیا جائے گا، کیونکہ ان مبادی اور مصادر سے یہ الفاظ مشتق ہوتے ہیں اور منسوب کئے جاتے ہیں ان کو
صادر کرنے والا (مذکورہ بالا تشکیل میں) تو خدا ہی ہے، اور یہ کہ جب سے خدا کی طرف ان مشتق الفاظ کا
انتساب حقیقی انتساب ہوگا جس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے مبادی کا صدور خدا ہی سے ہوا ہے۔
لیکن میرے نزدیک اس اعتراض کا منشاء بھی ان اشتباہات سے جہالت ہے، اور اس غلط مقدمہ پر
مبنی ہے کہ مشتق الفاظ جن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان سے مبادی صادر ہوتے ہیں،
حالانکہ یہ نہیں ہے، بسا اوقات یہی مشتق الفاظ کسی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ
مرض زید (زید بیمار پڑ گیا)، یا زید مر گیا، لیکن مبادی مثلاً مذکورہ بالا مثالوں میں مرض اور موت کا صادر کرنے
والا تو زید نہیں ہے۔

پس معلوم ہوا کہ مشتق الفاظ کا انتساب اس پر مبنی نہیں ہے کہ جس کی طرف وہ منسوب کئے جائیں
وہی ان کے مبادی کو پیدا کرنے والا ہو، بلکہ مبادی کا قیام جس ذات میں ہوتا ہے اس کی طرف مشتق
الفاظ منسوب کر دیئے جاتے ہیں، اور یہ انتساب مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہی ہوتا ہے، تو زید بیمار پڑ گیا یا مر گیا
کے فقروں میں بیمار پڑنے یا مرنے کے فعل کو زید کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے کیا یہ مجازی انتساب ہے!
دوسرا استحکام عوام کی پریشانیوں کا جو سبب بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے کہ ارادے کے وجود کو جب قرار
دیا جا رہا ہے کہ بندے کے اختیار سے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے، دیکھا اس کو

وجود بخشتا ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ خدا کے اس پیدا کردہ ارادہ کے بعد فعل کا وقوع پذیر ہو جاتا ہو، اگر یہ
ہے، تو مطلب یہ ہے کہ کوئی ہو اگر بندے اپنے افعال و اعمال میں مجبور و مضطر بے بس و بے اختیار ہیں جس کا
نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کے ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، حالانکہ ارادی افعال کو ارادی
افعال ہی مان کر گفتگو کا آغاز کیا گیا تھا، بحث ہی میں یہ خلاف مفروض ہے)

لیکن جو واقعہ ہے، اس کو سمجھنا چاہئے، میں پہلے بھی بتا چکا ہوں کہ ایجاب پیدا کرنے والی شے
جسے موجب کہتے ہیں (یعنی کسی شے کے عدمی پہلو کو مسدود کر کے اس کے وجود کو ترجیح
دینے والی چیز) ایک عام لفظ ہے، جس کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنی ارادہ سے افعال پیدا کرنے والا
فاعل بھی اس کی ایک قسم ہے، اور دوسری قسم ہی فاعل موجب کی وہ بھی ہو سکتی ہے، جس سے فعل کا
صدور بالارادہ نہیں، بلکہ بالاضطرار ہو، اب سوال یہ ہے کہ بندے کو افعال میں مضطر بے بس ہو جانے کا
جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس اضطرار سے کیا مراد ہے، اگر ایجاب مراد ہے، یعنی افعال کا صدور آدمی سے
بالایجاب ہوتا ہے، اگر یہی مقصود ہے تو معترض کا یہ کہنا کہ ارادی افعال ارادی افعال باقی نہ رہیں گے
غلط ہے، کیونکہ ایجاب کی ایک شکل وہ بھی تو ہے جس میں افعال ارادہ کی راہ سے پیدا ہوتے ہیں اور
اگر ایجاب سے مقصد یہ ہے کہ بلا ارادہ افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے، یعنی لازم آتا ہے کہ اپنے
افعال میں ان کے ارادوں کو کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے، معترض کی اگر یہی غرض ہے تو خلاف
مفروض ہونے کے جس امر کو اس نے قائم کیا تھا، وہ غلط ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ دعویٰ کب کیا گیا تھا کہ
انسانی افعال میں انسان کے ارادہ کو بالکلیہ دخل نہیں ہے،

واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا ارادہ بھی اگرچہ براہ راست خداوند تعالیٰ ہی کی مخلوق ہے، خدا اس کو بھی کی
طرف وجود بخشتا ہے، جیسے دوسرے افعال انسانی کو وہی پیدا کرتا ہے، اور وجود عطا کرتا ہے لیکن
خدا کے اس پیدا کئے ہوئے ارادے کو بھی آدمی کے افعال میں کسی نہ کسی قسم کا دخل ضرور ہے، خواہ یہ
دخل امدادی کی حد تک ہو، یعنی افعال کے پیدا ہونے کی صلاحیت ہی کو وہ پیدا کرتا ہو، خصوصاً جب
اس ارادہ کی پیدائش بھی ارادہ کرنے والے انسان کی خاص صلاحیتوں پر مبنی ہوتی ہے، خلاصہ یہ
ہے کہ خلاق اور علت تامہ ہونے کی حیثیت سے تم اگر سوچو گے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلاق،
اور علت فاعلی ہر شے کا فقط مبدء فیاض یعنی ذات حق ہے، لیکن افعال ہی کو قبول کرنے
والی چیزوں یعنی قوابل اور مستعدات کے لحاظ سے اگر دیکھو گے تو اس حیثیت کو انسانی ارادہ بھی منجملہ
دیگر موجبات کے ایک وجود دینے والی شے ہے، اس لئے ثابت ہی اس کے متعلق یہی ماننا پڑے گا کہ حق

تعلق ہے تو بعض اور سادہ ہونے والی اشیاء میں یک گونہ شے وہ بھی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ قابل ہے یا مستند ہونے کی حیثیت وہ رکھتا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ امور
ارادے کے ان لوازم میں ہیں جو باعتبار وجود کے اشیاء کو ثابت ہوتے ہیں۔ تیسرا شبہ عوام کے لئے
پریشان کن یہ ہے کہ آدمی کے افعال و اعمال اگر اختیاری نہیں بلکہ ایجابی قرار دیئے جائیں گے
تو پھر ان پر جزاء و سزا کے کیا معنی؟ بلکہ ایسی صورت میں بدلہ کا قانون ہی غلط ہو جاتا ہے

لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایجاب سے اگر اضطرار مراد ہے تو یہ بات لازم ٹھہرائی گئی ہے یعنی
(قانون جزاء و سزا کا غلط ہو جانا) اس کے عدم لزوم کو تو ہم مان لیتے ہیں لیکن سرے سے جزاء و سزا
قانون کے اٹھ جانے کا جو دعویٰ اس کے بعد کیا گیا ہے ہم اس کو نہیں مانتے اس لئے کہ جزاء و سزا
جن اعمال و افعال کے نتائج ہیں وہ آدمی کے اضطراری افعال و اعمال نہیں ہیں اور اگر ایجاب کے
لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو غیر ارادی اور ارادی ہر قسم کے افعال کو حاوی ہے تو پھر یہ
بطور نتیجہ کے ٹھہرائی گئی ہے یعنی جزاء و سزا کے قانون کا غلط ہو جانا ہم اس کے لزوم کا انکار کرتے
ہیں یعنی جو بیان فصل کے متعلق ہے ضروری نہیں ہے کہ جزاء و سزا کے نتائج اس پر مرتب نہ ہوں یہ
بات ذرا تھوڑا خفاء رکھتی ہے اس لئے اس کو سمجھانے کے لئے پہلے دو مقدمے ہم درج کرتے ہیں۔

پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے منسوب ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے خواہ
یہ تعلق اس لئے پیدا ہو گیا ہو کہ ان میں بعض بعض کے لئے علت اور سبب کی یا شرط ہونے کی وجہ سے یا مستند
ہونے کی وجہ سے یہ تعلق پیدا ہوا ہو بہرحال کہنا چاہیے یہ ہے کہ مسبب ہونے کا یہ تعلق ایک ایسا تعلق
ہے جس میں کیوں کے سوال کی تقاضا کی گنجائش نہیں ہے یعنی فلاں چیز فلاں چیز کی سبب کیوں ہو گئی
یہ نہیں سوال ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء میں جو باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں وہ سوال (یعنی تعلقات
کو ثابت کرانا ذات حق کی) باعتبار الوجودی کے مرتبہ میں واجب ٹھہرا چکا ہے۔ اسی طرح ان تعلقات
کو واجب ٹھہرا چکا ہے۔ جیسے خود ان اشیاء کے حقائق کو اس نے واجب ٹھہرایا ہے اور حقائق
اشیاء کو واجب ٹھہرانا ہی ان کے تعلق کو واجب ٹھہرانا ہے بلکہ یہ تعلقات ہی ان کی ایک حقیقت کے
نتائج ہیں۔ یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کا جو مرتب سلسلہ ہے ان کو ایک مرتب سلسلہ
کی حیثیت ہی سے واجب ٹھہرایا گیا ہے اور اسی طرح واجب ٹھہرایا گیا ہے کہ ایک ساتھ ہی خود
اشیاء کے حقائق اور ان میں جو ترتیبی تعلق ہے دونوں واجب ٹھہرے مثلاً حیات و زندگی کا اپنے
ساتھ احساس و ارادی حرکت وغیرہ کے آثار رکھتی ہے یہی آثار اس پر مرتب ہوں گے دوسرے آثار نہیں

اسی طرح علم یا پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و دشمنی، تعظیم و تحقیر، ارادہ، الغرض اسی قسم کے آثار اپنے ساتھ رکھتا ہے، وہی اس پر مرتب ہوں گے دوسرے نہیں، اسی طرح بعض افعال پر ایسے آثار شنوائی کی طرف کان لگانا یا ان سے اعراض، یا ان کے بعد جھکنا، بولنا، پکڑنا، دوڑنا وغیرہ اپنے ساتھ رکھتے ہیں پس وہی ان پر مرتب ہوں گے دوسرے نہیں، یوں ہی بعض افعال ایسے بھی ہیں جن کے آثار خود ان افعال کے کرنے والوں کی ذات میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حرکت کے بعد چلنے والے کا مقام مقصود پر پہنچ جانا، یا حرکت ہی پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کسی خاص شے کے سامنے آجانا، یا اس سے قرب و بعد کی خاص نسبت پیدا کرلینا، یا ورزش کی حرکت سے خاص قسم کے تکانات کا جسم میں پیدا ہوجانا، یا لین دین کے افعال پر خوشی یا تعجب کے آثار کا مرتب ہونا، یا ان ہی آثار کا انتقام کے فعل پر باہم جنسوں پر غالب آنے کی کوشش پر مرتب ہونا، یا اہانت آمیز کلمات کو سننے کے بعد سننے والے کے دل میں غصے کا بھڑک اٹھنا، یا کسی کے ناز و کرشمہ کی حرکتوں پر میلان اور محبت کے آثار کا پیدا ہونا، یا مارپیٹ کے افعال پر درد دکھ کا احساس، ہڈی کا ٹوٹنا، کھال کا پھٹنا، یا شمشیر زنی کے فعل پر مقتول کے قتل کا اثر۔

خلاصہ یہ ہے، مذکورہ بالا مثالی باتوں میں جو تعلقات و روابط ہیں جن میں بعض کا بعض سے اضطراری تعلق ہے، یعنے بعض بعض کی پیدائش کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں، یہ تعلقات و روابط ایسے ہیں جن کو کیوں؟ کے سوال سے دریافت کرنے کی کوشش ایسی کوشش ہے جس کا حاصل کچھ نہیں ہے، اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس سوال ہی کو اگر مہمل سوال قرار دیا جائے تو شاید یہ غلط نہ ہو۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں جب ایسا تعلق ہو کہ ان میں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے تو تیسری چیز پیدا ہوجائے، مثلاً صورت اور آئینہ میں یہی تعلق ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے سامنے جب آجاتے ہیں، تو تیسری چیز یعنے آئینہ میں صورت کا عکس نمایاں ہوجاتا ہے، لیکن اس تیسری چیز کو پیدا ہونے کے لئے خود اس شے میں بھی کچھ ذاتی صلاحیتیں ہونی چاہئیں جن میں یہ تیسری چیز نمایاں ہوتی ہے، آخر یہ بات نہ ہوتی تو آدمی کا چہرہ پتھر کے روبرو جب ہوتا ہے تو اس وقت کیوں چہرے کا عکس پتھر میں کیوں نمایاں نہیں ہوتا، حالانکہ مقابلہ اور روبرو ہونے کے لحاظ سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہوتا، اسی طرح معلوم ہونا چاہئے کہ کسی شے میں کسی چیز کے ظہور کی صلاحیت کا ہونا خواہ یہ ظہور دوسرے معدات اور شرطوں پر موقوف ہو یہ ساری باتیں درحقیقت معدات ہی کے متعلق

چیزیں ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ کیوں کے سوال کی یہاں بھی گنجائش نہیں ہوتی، اسی سلسلہ میں یہ
بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ صفات کے ذریعہ سے جن چیزوں کی پیدائش کی صلاحیت وقابلیت جسم کی پائی جاتی
ہے، ان میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ صلاحیت اور قابلیت ایک ہی درجہ میں ہر حال میں پائی جائے، بلکہ
نقص وکمال کے لحاظ سے ان میں بہت زیادہ اختلافات ہوتے ہیں، اور ان ہی اختلافات پر یہ
بات مبنی ہوتی ہے کہ صفت کا فیضان کامل شکل میں ہو گا یا ناقص شکل میں۔ باقی صلاحیتوں اور
استعدادوں میں یہ اختلافات کیوں پیدا ہوتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں
مبادی جیسے صلاحیتوں کی پیدا کرنے والی چیزوں کو سازگار حالات مل جاتے ہیں، اور بعض
مواقع میں ناموافق حالات سے ان کو دوچار ہونا پڑتا ہے، اسی مثال کو دیکھو! آگ سے کپڑے
کا اتصال اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ حرارت کا کپڑے پر فیضان ہو جائے لیکن جس وقت
آگ اور کپڑے میں اتصال پیدا ہوا، اس وقت کپڑا اگر خشک ہو گا تو ظاہر ہے کہ قوی درجہ کی حرارت کا
فیضان زیادہ قوت سے ہو گا، اور اگر کپڑا تر ہے، تو حرارت بھی ضعیف درجہ کی اس میں پیدا ہو گی،
اسی طرح کسی منور جسم کے سامنے ایسا جسم اگر ہو جائے جیسے آئینہ ہے، تو اس پر ایسے قوی نور کا فیضان
ہو گا، جس سے دیکھنے والوں کی نگاہ تک خیرہ ہو جائیں گی اور اگر کسی تنگ اور گدلی سطح رکھنے والے
جسم کے سامنے آفتاب ہو گا تو اس کے نور کا عکس بھی اسی رنگ اور کدورت کی کمی زیادتی کا تابع
ہو گا۔ ان دو تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ بعض اعمال کی وجہ سے جیسے ان اعمال
کے کرنے والوں میں یا ان کے سوا کسی دوسرے میں خاص خاص چیزوں کے فیضان کی صلاحیت
پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح اعمال و افعال ہی کی ایک قسم ایسی بھی ہے، جن کی وجہ سے خاص قسم کے
مقدس نور کے فیضان کی، اور ایسی کیفیت رحمت جسے خطیرۃ القدس سے مناسبت ہو، اس کے
فیضان کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس تجلی میں جو عرش پر قائم ہے، اس بات کے
ارادے کے انعقاد پذیر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ موجودہ زندگی میں یا آئندہ زندگی میں خیر
و برکت ان اعمال کے کرنے والوں تک پہنچائی جائے، اس کا اثر خطیرۃ القدس تک بھی پہنچ جاتا
ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے بھی زیادہ کامل نورانی شکل کا فیضان ہو جاتا ہے، اور ان اعمال
میں خطیرۃ القدس سے مناسبت کی صلاحیت زیادہ بڑھ جاتی ہے، یہاں ہی پھر فیض کا اضافہ ہوتا ہے،

لہ وہ کتاب کی اصل عبارت سے مترجم یہ ہے اذا تمهد هذا فنقول كما ان من الافعال ما لا يكون معدا
لفيضان شئ على الفاعل وعلى غيره الخ لیکن یہاں تک سیاق وسباق کا اقتضاء ہے کہ لفظ یہاں پر ثابت کی
نفی معلوم ہوتی ہے، اس لئے ترجمہ میں بجائے نفی کے صیغہ مثبت ہی قرار دے کر ترجمہ کیا گیا ہے۔

اپنے نور کا جو وجود مسرت نور سے بھی زیادہ کامل اور زیادہ تام ہوتا ہے۔ الغرض اسی طرح انوار کے فیضان کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور حظیرۃ القدس سے مناسبت کے مدارج بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں تا آنکہ اس مناسبت کا جو ایک مقررہ نصاب اور حساب ہے، بات وہاں تک پہنچ جاتی ہے (یعنی وہ وقت ہوتا ہے) جب حق تعالیٰ اپنے عرش کے قریب سے جبرئیل کو پکارتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں شخص کو محبوب رکھتا ہوں پس تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو تب جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں پھر جبرئیل آسمانوں میں منادی کرتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے اپنا محبوب بنالیا ہے پس اے آسمان کے رہنے والو تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے (یعنے درجہ بدرجہ ایک دوسرے تک اس شخص کی محبوبیت کی خبر پہنچتا چلا جاتا ہے) تا آنکہ اس شخص کی محبت سے حظیرۃ القدس لبریز اور معمور ہو جاتا ہے اور پھر اس کا اثر بنی آدم کے برگزیدہ افراد کے نفوس تک پہنچ جاتا ہے اور ان سے وہ لوگ متاثر ہوتے ہیں جن کا وجدان ہے ذوق ہے پھر یہی بات پھیلتی چلی جاتی ہے تا آنکہ اس حد تک پہنچ کر رہ جاتی ہے کہ روئے زمین کے عموم میں اس شخص کو عام حسن قبول کا مقام حاصل ہو جاتا ہے اور بات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے یعنی موجودات (کائنات) کے عموم، اسباب ہوں یا عقل وہ بھی متاثر ہو جاتے ہیں اور اس حد تک متاثر ہو جاتے ہیں کہ دوسرے حوادث و واقعات کے ظہور میں جن اسباب کو دخل ہوتا ہے ان ہی اسباب میں اس محبوب الٰہی شخص کا میلان اور طلب بھی داخل ہو جاتا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان ہی میں بعض ایسی ہستیاں بھی ہیں جن کا شمار ان جنود بالاتروں میں کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے حق تعالیٰ کے اجمالی فیض میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے یعنی اس اجمالی فیض کو ارادوں کے سانچوں میں نیچے اتارتے ہیں یہاں تک کہ کہنے والے کہہ بیٹھتے ہیں پھر ان کی خواہشوں کی تکمیل میں خدا عجلت سے کام لیتا ہے یعنے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ان کی خواہش پوری فرما دیتا ہے بلکہ حدیث قدسی میں حق تعالیٰ کے اس قول مبارک کا جو ذکر آیا ہے یعنے:

ما ترددت فی شیء ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ

مجھے کسی چیز کے متعلق اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا تردد اپنے مومن بندے کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے کہ موت اسے ناگوار ہوتی ہے اور جو بات مومن بندے کو ناگوار ہوتی ہے اسے میں ناپسند کرتا ہوں۔

پھر زمانہ جب منقلب ہو جائے گا اور شہادت محسوسات پر شاق ہوگی کہ اس وقت غیب کامل

ہوگا' اور اس شخص پر اس کی استعداد اور صلاحیت کے مطابق حسن قبول کا فیضان ہوگا' اور ایسی چیزیں اس کے سامنے پیش ہوں گی جن سے وہ لذت گیر ہوگا' اعمال انسانی پر جو جزا مرتب ہوگی وہ یہی ہے اور یہی سعادت اور نیکیوں کے انجام کی کیفیت ہے' باقی شقاوت اور ظلمت (جو برے اعمال کے نتائج ہیں) ان کو اسی پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہو'

یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ افعال و اعمال کی وہ قسم جن سے نور کے فیضان کی صلاحیت دنیا میں پیدا ہوتی ہے' اور آخرت میں جن کی جزا ملتی ہے' ان افعال کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ ارادہ کی رو سے جب افعال کا صدور ہوتا ہے' تو مذکورہ بالا اسی کی صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں وہی کامل ہوتے ہیں' اور جن کے صدور کی نوعیت یہ نہیں ہوتی ان سے کامل صلاحیتیں نہیں پیدا ہوتیں' جس کی وجہ یہی ہے کہ سارے قلبی احوال کا بادشاہ اور ان کے آثار کے ظہور کا مرکزی ستون ارادہ ہی ہے'

آخر تم خود اپنے دل میں سوچو اور اندازہ کرو' تمہارے اندر طرح طرح کے معلومات اور احوال کا تلاطم رہتا ہے' ان میں بعض بعض کے مزاحم اور متقابل بھی ہوتے ہیں' بعض حالات مثلاً کسی چیز کا خوش گوار محسوس ہونا' یا کسی سے محبت' ان حالات کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ فعل جس کا ان حالات سے تعلق ہے وقوع پذیر ہو جائے' لیکن ان ہی کے بالمقابل حالات یعنی کسی چیز کی ناگواری یا اس کی ناپسندیدگی' ان کا تقاضا ہوتا ہے کہ فعل واقع نہ ہو' بسا اوقات یہ صورت بھی پیش آتی ہے' کہ دو مختلف وجوہ سے ایک ہی فعل میں دو دو باتیں جمع ہو جاتی ہیں' (یعنی خوشگواری و ناگواری دونوں) ایسی صورت میں ہوتا یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے جس کسی کے ساتھ ہو جاتا ہے' بس وہی فعل کے کسی پہلو کو جھکا دیتا ہے' اور پورے طور پر جھکا دیتا ہے' (اور وہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے) مگر دوسرا پہلو فعل کا صرف وسوسہ بن کر رہ جاتا ہے یعنی اس قسم کے خیالات کی شکل اختیار کر لیتا ہے' جو افعال کے صدور کے اسباب نہیں بن سکتے' اور فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی'

نیز قاعدہ ہے کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ اسی وقت طے پاتا ہے' جب آدمی کے سارے عقلی احساسات اس فعل کے تمام شعبوں پر حاوی ہو جاتے ہیں' جس کا ارادہ کیا جاتا ہے' نیز اس کے تمام شعبوں کی پہلو بہ پہلو جانبی رعایات سب ہی کا احاطہ کر لیا جاتا ہے' تب اس کے کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے' اور ایسی کیفیت جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک فعل سے

پسندیدگی کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کی تعبیر احسان اور میلان سے کی جاتی ہے،

بہرحال بالارادہ جو کام کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ارادہ کرنے والے کے متعلق
احساسات اس کا دل اس کی تمام فکر کو تمام سب کی سب مراد لیتے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے،
اس سے مسرور اور لب ریز ہو جائے اس حیثیت سے فعل کا صدور فاعل سے جب ہوتا ہے، تب
فعل کے نتائج و ثمرات کے ظہور کی صحیح اور پوری صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اسی وقت ان نتائج
کی پیدا کرنے کی جو صلاحیت فعل میں پائی جاتی ہے مکمل ہو جاتی ہے، یہی راز ہے جو جہاد کو ارادی
اعمال و افعال کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔

تنبیہ، کسی چیز کی پیدائش کے لئے جن جن صلاحیتوں اور ان کے مختلف مدارج سے شے کو گذرنا
ہوتا ہے، جب صلاحیتوں کے ان مدارج کا مقررہ نصاب مکمل ہو جاتا ہے، تب وہ چیز پیدا ہو جاتی
ہے، زمین کی پیدائش ان صلاحیتوں سے گذرنے پر موقوف ہوتی ہے، لیکن یہ سوال کہ صلاحیتوں
کے اس نصاب کی تکمیل کے بعد چیز کیسے پیدا ہو گئی اس بات کے جواب میں تین قسم کی تعبیریں اختیار
کی جا سکتی ہیں،

پہلی تعبیر جو سب سے زیادہ واقعہ کے مطابق اور مظاہر ہے مستحق ہے کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے
یہ ہے کہ فاعل (یعنی حق تعالیٰ) کا اقتضاء اس کو قرار دیا جائے، واللہ کہہ دیا جائے کہ خدا کی مرضی
ہی یہ تھی، دوسری تعبیر جو عموماً لوگوں میں زیادہ مشہور و معروف ہے، وہ یہی ہے کہ صلاحیت پیدا کرنے
والے اجزاء یعنی صلاحیت نصاب کی تکمیل میں آخری جز سے ہوتی ہو، اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے،
مثلاً انڈے سے بچہ پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ انڈا ہونے سے پہلے مادہ کے اس حصہ کو جس نے
بچے کی صورت اختیار کی سینکڑوں صلاحیتوں سے گذرنا پڑتا ہے، لیکن آخری صلاحیت جس کے بعد
بچے کی صورت مادہ کے اس جز پر فائض ہو جاتی ہے، وہ چونکہ انڈا ہے، اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ بچہ انڈا
سے پیدا ہوا۔

تیسری تعبیر تمام تعبیروں میں یہی تعبیر سب سے زیادہ دقیق ہے، وہ یہ ہے کہ پیدا ہونے والی
شے کی صورت کو جو چیز قبول کرتی ہے، اس کی فطرت کی ابتدائی صلاحیتوں کی طرف اس کی پیدائش
کو منسوب کیا جائے، یعنی جو پیدا ہوتی ہے، وہ گو تحصیل شروط اور صلاحیتوں اور استعدادوں
سے گذرنے کے بعد، لیکن اگر اصل فطرت میں اس کی پیدائش کی صلاحیت نہ ہوتی تو وہ چیز نہ پیدا
ہوتی۔

(یں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھیں کہ آفتاب کے سامنے رکھا ہوا آئینہ منور
روشن ہو گیا اس کے متعلق اگر پوچھا جائے کہ یہ کیسے چمکنے لگا تو سب سے پہلے جواب میں حق ہے
کہ اس بات کا تذکرہ کیا جائے کہ آفتاب نے اس کو منور کیا یہی جواب واقعہ کی صحیح ترین تعبیر ہے
اور شہرت کے لحاظ سے جو جواب زیادہ مشہور ہے وہ یہ ہوگا کہ اپنی صفائی اور صیقلیت کی صفت کی
وجہ سے وہ روشن ہوا لیکن ان سب کا دقیق تر جواب یہ ہوگا کہ چونکہ وہ آئینہ تھا اس لئے روشن ہوا۔ اب
اسی طرح اگر پوچھا جائے کہ مومن و مسلم کی جزا جنت اور کافر کی سزا جہنم کیوں ہوئی تو اس کا صحیح ترین
جو واقعہ کے مطابق ہے اور حق ہے کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہوگا کہ خدا کی مشیت یہی
تھی۔ لیکن یہ جواب کہ مسلم کا اسلام اور کافر کا کفر اس کی وجہ ہے، ہم اس کو جواب کی اس مد میں
داخل کریں گے جو اس قسم کے سوالات کے متعلق عام طور پر دیے جاتے ہیں، ایسے جواب کی دوسری
تعبیر اس کو خیال کیا جائے۔ آخری سوال کا یہ جواب کہ مسلم اپنی ازلی سعادت کی وجہ سے اور کافر اپنی
ازلی شقاوت کی وجہ سے اس کا مستحق ہوا، یہ جواب کی وہی تعبیر ہے جسے میں نے سب سے زیادہ
دقیق قرار دیا ہے۔

بات کو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو حق تعالیٰ جنہیں ان چیزوں میں سے کچھ بھی دیتے ہیں
سعادت کا فیصلہ پہلے ہو چکا ہے۔ اور طے کر دیا گیا ہے کہ وہ ان چیزوں کے پانے میں کامیاب
ہوں گے جنہیں آدمی کا جی چاہتا ہے۔ اور آنکھیں جس سے لذت گیر ہوتی ہیں۔

عجیبہ (۱۲)

کسی شے کے وجود کے متعلق عالم غیب میں جو کچھ چاہا گیا ہے کبھی قضا اور تقدیر کے لفظ سے
بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اسی طرح شے کا اپنی ذاتی اقتضا کے مطابق موجود ہونا اسی کو قضا کہتے ہیں اللہ
یا القدر کا جو مطلب اوپر بیان کیا گیا اسی معنی میں تقدیر کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ اس کے دو مرتبے ہیں،
ایک مرتبہ کو مبرم اور دوسرے کو معلق کہتے ہیں۔ مبرم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رد و بدل کی اس میں
گنجائش نہیں ہوتی تغیر اس میں ناممکن ہوتا ہے، اور جو کچھ غیب میں چاہا گیا ہے، اس کے خلاف واقع
نہیں ہو سکتا اور تقدیر معلق میں بھی کوئی بات چاہی تو جاتی ہے لیکن جو کچھ چاہا گیا ہے ہو سکتا ہے کہ بات اس
کے مطابق نہ ہو یا جو کچھ چاہا گیا ہو چیز موجود ہونے کے بعد

احساس کے مطابق نہ ہو۔

پھر تقدیر کا وہ مرتبہ جس کا نام مبرم ہے خود اس کے بھی چند مراتب ہیں، پہلے مرتبہ کا نام شیون کا مرتبہ ہے، دوسرے کو باطن الوجود کا مرتبہ کہتے ہیں اور تیسرا مرتبہ اسی تقدیر مبرم کا یہ ہے کہ خلیقۃ الحق میں پہلی دفعہ جس میں عنایت کا ظہور ہوا، اسی کو عالم کا یہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے مطابق اپنے اندر آ رہے ہیں جیسے شخص اکبر کے کسی خاص حصے کے نہیں بلکہ اس کی مجموعی حیثیت کے اقتضاء کے یہ مطابق ہو، بخلاف تقدیر معلق کے کہ عالم کے اس شخص اکبر میں اس کا ظہور اس کی ہیئت مجموعی نہیں بلکہ کسی خاص جزو کے لحاظ سے ہوتا ہے مثلاً فلکی اوضاع یا عنصری طبائع یا علوی یا سفلی نفوس کی کی ہمتوں اور شفاعتوں یا شائل یا ارواح کے اقتضاء کے مطابق تقدیر معلق کا ظہور عالم کے شخص اکبر میں ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شخص اکبر یعنی کائنات کا یہ نظام، ظاہر ہے کہ مختلف قوتوں پر مشتمل ہے جو اپنے اپنے تاثیری عمل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ایسی ہستیوں کو کائنات کا یہ شخص اکبر اپنے اندر لیے ہوئے ہے جو باعتبار نتائج کے ایک دوسرے کی ضد ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ (حق تعالیٰ) کے فیض اجمالی کے ظہور میں اور اس کی کلی عنایت کی تعیین، شخص جو اس عالم میں ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے دو خاص قسم کی استعدادیں اور اقتضاءات یہاں پیدا ہو گئے ہیں، پہلے ایک استعداد اور اقتضاء تو وہ ہے جس کا تعلق اس شخص اکبر کے ہر ہر جزو کی انفرادی حیثیت سے ہے، حق تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے شخص اکبر کی طبیعت کی تہہ ہی میں ایک ایسا پایہ یا میزان رکھ دیا ہے جس سے ہر ہر جزو کے اقتضاء کا صحیح اندازہ اس کو ہوتا رہتا ہے۔

اور اقتضاء کا دوسرا سلسلہ وہ ہے جس کا تعلق شخص اکبر کی مجموعی حیثیت سے ہے، لیکن مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء میں بھی ہر ہر جزو کے اقتضاء کا پورا پورا لحاظ و پاس کیا گیا ہے۔

اب اگر مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء کو سامنے رکھا جائے اور شخص اکبر کی وحدت شخصی پیش نظر ہو تو اس وقت یہی کہنا پڑے گا کہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے لحاظ سے فلاں مخصوص امر کو چاہتا ہے اور اسی مخصوص امر کا اضافہ شخص اکبر پر بہرحال ہو کر رہتا ہے، اب کسی کے اس اقتضاء کو توڑا کیا جائے ایسا نہیں ہوتا، لیکن شخص اکبر کے ہر جزو کے انفرادی اقتضاء کا جب لحاظ کیا جاتا ہے تو اس وقت ظاہر ہے کہ یہی صورت پیش آئے گی یعنی کہنا پڑے گا کہ فلاں جزو تو یہ چاہتا ہے اور فلاں جزو اسی شخص اکبر کی جزو کو چاہتا ہے جو پہلے جزو کے اقتضاء کے بالکل مخالف ہے یا یہ کہ ایک ہی بات کو فلاں جزو تو چاہتا ہو اس طرح ہو اور دوسرا جزو چاہتا ہے کہ اس کی نوعیت کچھ اور ہو، آخر نزدیک

سخت گرم پانی جن آثار کو پا جاتا ہے، اس میں اور سرد پانی کے اقتضا میں کتنی منافات پائی جاتی ہے،
لیکن جب دونوں کو ملا دیا جائے، تو اس وقت ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گی جسے نہ تو خالص حرارت
ہی کہہ سکتے ہیں، اور نہ خالص برودت اور ٹھنڈک سے اس کی تعبیر ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ گرم اور سرد ہر دو
قسم کے پانی کے اقتضا کے مطابق اس خاص کیفیت کا فیضان دونوں سرد و گرم پانی کے مجموعہ پر ہوتا
ہے، پھر کمی اور بیشی کے لحاظ سے گرم اور سرد پانی کی مقداروں میں جتنا تفاوت ہو گا، اسی لحاظ سے
خالص ہونے والی کیفیت کا حال بھی مختلف ہوتا چلا جائے گا، نیز گرم اور سرد ہونے میں بھی جیسے مختلف
مدارج و مراتب پانی کے پیدا ہو سکتے ہیں، اور ان ہی کی وجہ سے گرمی و سردی کے مدارج کی کیفیت
میں بھی اور ایک کی تیزی کو دوسرے کی تیزی پر فوقیت ہے، اس باب میں بھی مختلف حالات پیدا ہوتے
اب اگر ان تمام حالات سے واقفیت حاصل کی جائے یعنی دونوں پانیوں کی صحیح صحیح مقدار
اور گرم و سرد ہونے میں ہر ایک کا جو درجہ ہو، اس کا بھی صحیح علم حاصل کیا جائے تو بغیر کسی شک و تردد کے یہ
فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ ان دونوں قسم کے پانیوں کی آمیزش کس قسم کی کیفیت کے فیضان کی صلاحیت
پیدا کرتی ہے، اور صحیح معلومات پر مبنی فیصلہ ایسا ہو گا جو کبھی غلط نہیں ہو سکتا، یعنی اس خاص کیفیت
کا فیضان جس کی صلاحیت ان دونوں پانیوں کی آمیزش سے پیدا ہوتی ہے کبھی رک نہیں سکتا، یہ
نہیں ہو سکتا کہ صلاحیت تو پیدا ہو جائے اور کیفیت کا فیضان نہ ہو،

لیکن جن حالات پر مذکورہ بالا کیفیت کا فیضان ہوتا ہے، اگر سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے یعنی
بعض چیزوں کا تو خیال کیا جائے اور بعض سے لاپروائی برتی جائے، مگر باوجود اس کے کسی خاص کیفیت
کے فیضان کا دعویٰ کیا جائے تو یہ بالکل ممکن ہے کہ دعویٰ کے مطابق واقعہ کا ظہور نہ ہو، مثلاً گرم پانی
کم ہے، اور سرد پانی زیادہ ہے، صرف اسی کو دیکھ لیا جائے، اور اس کے بعد فیصلہ کر دیا جائے کہ گرم
پانی کو جو مقدار میں کم ہے، اس سرد پانی کے ساتھ اگر ملا دیا جائے گا جو مقدار میں زیادہ ہے تو اس
آمیزش سے ایسی کیفیت پیدا ہو گی جو ٹھنڈک سے زیادہ قریب ہو گی، لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ
گرم پانی جس کی مقدار گو تھوڑی ہو مگر حرارت اس کی اتنی تیز ہو کہ سرد پانی کی کمزور سردی اس کی قوت
سے مغلوب ہو کر غائب نہ ہو جائے خواہ اس کی مقدار زیادہ ہی کیوں نہ ہو، ایسی صورت میں یہ ہو سکتا
ہے کہ دونوں پانیوں کو ملانے کے بعد بھی ایسی کیفیت پیدا ہو، کہ چھونے والوں کو محسوس ہو کہ گرم
پانی کی حرارت اپنی اصلی حالت میں موجود ہے،

اسی مثال پر تم دین قسم کی باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، مثلاً (مذہب میں) بیان کیا گیا ہے کہ [illegible]

القضاء الا الدعاء (قضاء الٰہی کو کوئی چیز نہیں ٹال سکتی مگر دعا) میرے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیب میں کسی بات کی پیدائش کے جو اسباب منعقد ہو چکے تھے، دعا ان اسباب کا مقابلہ کرتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

دراصل کسی خاص عمل وغیرہ کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کہا جاتا ہے، اور بتانا یہ ہوتا ہے کہ سلسلۂ اسباب میں بحیثیت سبب ہونے کے فلاں عمل بہت زیادہ قوت رکھتا ہے، اتنی قوت کہ دوسرے اسباب کا مقابلہ کرتا ہے۔

بات کل اتنی ہے، ورنہ اس میں بھلا کسی کو شک ہو سکتا ہے کہ عالم کا شخص اکبر اپنی مجموعی حیثیت کی زبان سے جس چیز کو چاہتا ہے، اس کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا، البتہ اس کی اس اجتماعی اقتدار کو کوئی روک سکتا ہے کیونکہ جس سبب کے متعلق بھی یہ فرض کیا جائے گا کہ شخص اکبر کی اس اجتماعی اقتدار سے مزاحم ہو رہا ہے، وہ تو خود اسی شخص اکبر کی مجموعی حیثیت کا جزء بنا ہوگا، پس گویا واقعہ کی اصل حقیقت یہی ہوتی ہے کہ شخص اکبر کسی خاص جزء کی زبان سے کسی خاص بات کو چاہتا ہے، اور دوسرے جزء کی زبان سے دوسری بات اسی طرح مجموعی حیثیت سے کسی تیسری بات کا وہ مقتضی ہوتا ہے، مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ بزرگوں سے اس قسم کے قصے جو نقل کئے جاتے ہیں، کہ لوح محفوظ میں انھوں نے ایسی بات لکھ دی جو پہلے سے اس میں لکھی نہ تھی، یا ایسا واقعہ جو منعقد ہو چکا تھا، ان قضاء وقدر میں جس کے وقوع کا فیصلہ ہو چکا تھا، اسی فیصل شدہ واقع کو انھوں نے واقع ہونے نہ دیا، تو گو سچی بات تو یہی ہے کہ اپنے کلام کے صحیح مطلب سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں، لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں میرے نزدیک ان قصوں کا مطلب یہ ہے کہ جس مقام میں جو چیز معدوم تھی، اسی مقام میں اسی چیز کے وقوع کے غیبی اسباب کے مجموعہ کی تعبیر لوح محفوظ سے کی گئی ہے، ہوتا یہ ہے کہ بزرگان دین شخص اکبر کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیتے ہیں، جہاں جہاں شئے کے اسباب کا انعقاد ہو جاتا ہے، لیکن خود اپنے آپ پر اس وقت ان کی نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں اسباب کے اس مجموعہ میں کوئی ایسا سبب ان کو نظر نہیں آتا، جس سے خاص شئے کے وقوع کو چاہا جاتا ہو، یا سارے اسباب ان کو اس شئے کے وقوع کے مخالف اقتضاء کے رکھنے والے نظر آتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ بات کہ خود ان کی ذات بھی اس شئے کے وقوع کا سبب بن سکتی ہے، ان کی نظروں سے یہ بات اوجھل ہو جاتی ہے، یا ان امور کی وجہ سے ان میں دعا کا میلان یا توجہ کی یکسوئی پیدا ہو رہی ہے ان کی ہمت کسی چیز کی طرف متوجہ ہو جاتی

یہی مسئلہ جہاں کی نظر پہنچا خطیرۃ القدس میں جو امانت الٰہی پوشیدہ ہے اور یہی ان کی ہمتوں کے بہانے سے آمادہ ہوجاتی ہیں دعا کرنے کے میلان پیدا کرتی ہے اور اسی شئے کے حصول کے شوق کو ان میں برانگیختہ کرتی ہے اس مناسبت کی طرف ان کی توجہ دلا کر ایسی صورتیں پیش آتی رہتی ہیں۔ چنانچہ کچھ عجب نہیں ہو سکتا، حکایتوں میں ایک قصہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ باہم چند رفقاء سفر پر آمادہ ہوئے، رات کو یہ بات طے ہوئی کہ اس سفر میں کتنے آدمی رہیں گے۔ ان کو گن لیا گیا، لیکن جب صبح ہوئی اور چلنے سے پہلے مسافروں کی تعداد کا جائزہ لیا جانے لگا، تو گنتی میں ایک آدمی کی کمی محسوس ہوئی اور یہ بعد طے کر دیا گیا کہ ہم میں سے کسی کو چھوڑ دیا گیا، حالانکہ وجہ یہ تھا کہ ہر گننے والا دوسروں کو گنتے ہوئے خود اپنے آپ کو شمار نہیں کرتا تھا۔

دعا کی تاثیر بھی کچھ اسی قسم کی کیفیت ہے، دعا یا طلب کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے عموماً لوگوں کو پیش آتی ہے کہ سارے اسباب و شرائط پر تو ان کی نظر پڑتی ہے، لیکن خود ان کی ان کی دعا ان کی ہمت کو ان کی توجہ کو بھی اس چیز کے متعلق کس حد تک دخل ہے، یہی بات ان کی نگاہ سے مخفی رہ جاتی ہے۔

بہر حال ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محمل یہ ہو سکتا ہے کہ کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں خطیرۃ القدس کی آمادگیاں، اور مرضی جو تجلی میں جو ارادے پوشیدہ ہیں ان اسباب میں ان بزرگوں کی ہمتوں اور ان کی دعاؤں کو حیثیت بھی ہو جاتی ہے، جو نفوس عالیہ کی حیثیت اسباب ہونے کے ان چیزوں میں دخل ہے، نفوس عالیہ سے مراد اشارہ فلکی نفوس کی طرف ہے، اور ملاء اعلیٰ کے علوم و مدارک ہیں، ہوشیاری کے ساتھ اس نکتے کو سمجھو اور غفلت اختیار کرنے والوں میں شامل نہ ہوجانا۔

خاتمہ

تنبیہ: قدرت کا لفظ، گزشتہ مباحث میں جس کا بکثرت ذکر آیا ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ دیکھنے والوں نے جو کچھ بھی جس کے متعلق کہا ہے، اس کا مطالعہ تو علم کلام کی کتابوں میں کیجئے، لیکن جہاں تک میری نارسا فہم کا اس لفظ کے معنی کی تحقیق میں پہنچی ہے، وہ یہ ہے کہ قدرت کے لفظ سے جس صفت کی تعبیر کی جاتی ہے، میرے خیال میں کہ اس صفت کی واقعی ذاتی وحدت نہیں ہے، بلکہ چند امور کو پیش نظر رکھ کر جو ایک اعتباری امر پیدا ہوتا ہے، اس کی تعبیر قدرت کے لفظ

لگ کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعض چیزیں دنیا میں ایسی پائی جاتی ہیں جن کا صدور بعض خاص قسم کی فاعل قوتوں سے نہیں ہو سکتا، اب خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ان خاص فاعل قوتوں میں اس کی صلاحیت نہ ہو کہ ان چیزوں کا ان سے صدور ہو سکے مثلاً روشنی کا صدور کوئلے سے نہیں ہو سکتا یا جاری حقائق سے ان آثار کا صدور نہیں ہو سکتا جن کا خاص کر کے حیات انسانی سے تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فاعل قوتوں کی شان ہی یہ نہیں ہے کہ ان سے ان آثار کا صدور ہو سکے اور کبھی اس لئے ان چیزوں کا صدور فاعل قوتوں سے نہیں ہو سکتا کہ صدور کے شرائط میں سے کوئی شرط وہاں سے غائب ہوتی ہے مثلاً کسی ان پڑھ اَن پڑھ آدمی سے لکھنے کا کام ممکن نہیں ہو سکتا ہو تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان پڑھ میں لکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہ کام اس کی شان کے لائق نہیں ہے، بلکہ لکھنے کے کام کے لئے جن شروط کی ضرورت ہے، جیسے سیکھنا سکھانا، یہی شرط غائب ہے، اس طرح اس اَن آدمی سے اور بھی دوسرے کاروبار جن کا علم سے تعلق ہے، جو انجام نہیں پا سکتا تو یہی فقدان شرط اس کا سبب ہے۔

کبھی فاعل قوتوں سے کسی فعل کا صدور اس لئے بھی نہیں ہوتا کہ ان فاعل قوتوں میں اس فعل کی طرف میلان نہیں پایا جاتا، خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس فعل کے منافع سے یا اس کے نہ کرنے سے جو نقصان پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ ناواقف ہو، یا پست ہمتی کی وجہ سے اعلیٰ کمالات کی طرف اس میں رجحان نہ پایا جاتا ہو، یا جس فطری سلیقہ اور طبعی صلاحیت کی ضرورت اس فعل کی انجام دہی کے لئے ہو اس سے وہ محروم ہو یا فعل صادر ہونے کے لئے آلات اور ساز و سامان پر موقوف ہو ان سے محرومی ہو اور مثلاً آدمی چل نہیں سکتا تو اس کی وجہ یہ [illegible] پیدائشی [illegible] لیکن [illegible] آدمی جیسے کام ہی نہیں کر سکتا کہ اس کے آلات [illegible] یا بیمار آدمی کہ جو چل نہیں سکتا تو اس وجہ سے کہ چلنے کے ذرائع کمزور ہو جاتے ہیں، یا کسی ایسے مانع اور رکاوٹ کی وجہ سے جن کا ازالہ ان کے بس میں نہ ہو، کام کرنے سے معذور ہو جیسے یہ رکاوٹ کبھی تو خود کرنے والے کی راہ میں ہوتی ہے کبھی اس کا تعلق ان قوت سے ہوتا ہے، جن سے وہ کام لیتا ہے، کبھی یہ موانع ان چیزوں میں پائے جاتے ہیں جن پر کام کرنے والا کام کرتا ہے، جیسے قابل میں یا قابل کی ذات کی جن چیزوں سے تکمیل ہوتی ہو مانع کا تعلق کبھی ان سے بھی ہوتا ہے یعنی قابل کے مادے میں اس کام کے قبول کرنے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اور اس صنف نہیں ہوتی کا اصل جل کر ہی ان میں

اس صلاحیت کا پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ الغرض کسی کی پوشیدہ استعداد کو پردے سے باہر لانے کا امکان باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام کرنے والوں کے متعلق جو کہتے ہیں کہ فلاں کلام سے وہ عاجز ہے، عاجز ہونے کا اس کے یہی مطلب ہوتا ہے جو بیان کیا گیا، یا اسی قسم کی دوسری باتیں۔ بہرحال کلام سے یہ عاجزی درحقیقت ایک کوتاہی اور نقص ہے، اس کی مدمقابل صفت کمال ہے، پس کامل اسی کو کہتے ہیں، جو زندہ ہو، عالم ہو، حکیم ہو، ایسا حکیم جو علیم و آشنا بھی ہو، اقوال کو پہچانتا ہو، اچھی بری چیزوں کو پسند کرتا ہو، بہترین ملکات و صلاحیتوں کا مالک ہو، اس کے سارے آلات درست اور صحیح و سالم ہوں، مادہ میں ہر قسم کے تصرفات کرسکتا ہو، اس کی صلاحیتوں کو ادل بدل سکتا ہو، کاٹ چھانٹ کر دور کرسکتا ہو، اور اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب میں تم کو یہی بات یاد دلانا چاہتا ہوں جو پہلے بھی بتایا جاچکا ہے کہ ممکن یعنی جس کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں، اس وقت تک موجود نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ واجب نہ ہوجائے (یعنی اس کے عدم کی ساری راہیں مسدود کردی گئی ہوں) اب یہاں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ممکن میں وجوب کی یہ کیفیت جو پیدا ہوتی ہے تو کبھی تو خود فاعل کی ماہیت اور ذات سے یہ کیفیت وابستہ ہوتی ہے، وجوب کا سارا دارومدار اسی پر ہوتا ہے، تنہا ماہیتوں کے لوازم کا یہی حال ہے، ظاہر ہے کہ لوازم ماہیات کے متعلق فاعل کے اس قسم کے صفات جیسے اس کا موجود ہونا، اس کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، ارادہ کرنا وغیرہ قطعاً لغو ہیں، بالفاظ دیگر ان لوازم کے ثبوت کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس وقت ان کا فاعل موجود ہو یا زندہ ہو یا عالم ہو یا ارادہ کرتا ہو۔

اور کبھی ممکن کا وجوب فاعل کی نفس ماہیت اور ذات کے ساتھ نہیں، بلکہ فاعل کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً جن لوازم کو لوازم وجود کہتے ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

اور کبھی صرف وجود ہی نہیں بلکہ یہ بات کہ فاعل فلاں نوعیت کے ساتھ موجود ہو، اس پر ممکن کا وجوب موقوف ہوتا ہے، مثلاً نباتی آثار کے لئے فاعل کا یعنی نباتی نفس یا نباتی صورت نوعیہ کا صرف موجود ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ جن قوتوں سے نفس نباتی کام لیتا ہے، مثلاً غاذیہ وغیرہ تو یہ جب اس کے ساتھ ہوتی ہیں، تب نباتی آثار اس سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ممکن کے وجوب کا مدار

ف مثلاً چار کے عدد کی ماہیت کو جفت ہونے کی صفت سے جو تعلق ہے، مثلاً سیاہ ہونا کوے کی لازمی صفت ہے، کسی وقت جب وہ خارج میں موجود ہو، سفید رنگ کے کوے کا تصور آدمی کرسکتا ہے، بخلاف چار کے کہ خارج ہو یا ذہن میں، جفت ہونے کی صفت اس کو لازم ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ فاعل میں علم کی صفت پائی جائے مثلاً قلبی حالات جیسے خوشی، مسرت
ذوق، خوف، غصہ، ارادہ وغیرہ کا ظہور ایسی چیزیں جو علم سے خالی ہو نا ممکن ہے یوں ہی کبھی بعض
دوسرے حالات سے ممکن کا وجوب وابستہ ہوتا ہے مثلاً چہرے کی سرخی جو غصہ کے وقت
پیدا ہوتی ہے، یا زردی جو خوف اور ڈر کے وقت چہرے پر چھا جاتی ہے، یا ارادی افعال جن کا
ارادے سے تعلق ہے، یہ ایسے ممکنات ہیں جن کا وجوب ان ہی حالات کے ساتھ وابستہ
ہے جیسے غصہ، ڈر وغیرہ کی کیفیت جب آدمی پر طاری ہوتی ہے، تب اس کے چہرے پر
مثلاً سرخی، زردی وغیرہ کے حالات نمایاں ہوتے ہیں، بہرحال یہی کہنا چاہتا ہوں کہ قدرت
کے لفظ سے جس چیز کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ یہی دو باتیں ہیں، یعنی فاعل کا کامل ہونا اور فعل کا
ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا (یعنی کسی کام سے عاجز ہونا) جیسے عجز اس کا مقابل جیسے کمال
ہے، اسی طرح فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا اس کی مقابل صفت وہ کیفیت ہے
جسے اضطرار اور بے بسی کہتے ہیں،

اور اب سمجھنا چاہئے کہ مقدور یعنی قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے، یا جو چیز زیر
قدرت داخل ہوتی ہے، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے دونوں پہلو (عدم اور وجود)
سے قادر کو مساوی تعلق رہتا ہے بجائے خود یہ بھی درست ہے، (اور قادر سے صادر ہونے والے
افعال میں وجوب کا رنگ جو پیدا ہو جاتا ہے) اس لئے قادر کے افعال کو ایجابی افعال قرار
دینا بھی صحیح ہے، دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، کیونکہ اس وقت آدمی کا ذہن
ارادہ سے قطع نظر کر کے فاعل اور اس کے فعل کے ایجابی مساوی ہی کو پیش نظر رکھتا ہے، اور
یہ اسی قسم کی بات ہے جو منطقیوں میں مشہور ہے یعنی کہتے ہیں کہ دوام، ضرورت سے عام ہے یا
قضیہ مطلقہ عامہ کے متعلق کہتے ہیں کہ قضیہ منتشرہ سے وہ عام ہے، حالانکہ ہر وہ ممکن جو موجود
ہو چکا، خواہ اس کا وجود دوامی ہو، یا کسی خاص وقت سے تعلق رکھتا ہو، ظاہر ہے کہ اس کی علت
تو ہمیشہ موجب ہی ہو گی، یعنی عدم کی راہوں کو بند کر کے وجود کے پہلو کو ترجیح دے گی، کھلی ہوئی
بات ہے کہ اس علت کے ساتھ ساتھ جب اس ممکن کے وجود کو سوچا جائے گا، تو اس وقت ناگزیر
ہے کہ اس ممکن کے عدم کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کا عدم ممنوع اور ممتنع ہے۔

بہرحال ایسی چیز جو موجود ہو چکی ہو، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا عدم بھی
جائز ہے، یہ حکم درحقیقت اس ممکن موجود کی علت سے قطع نظر کرنے کی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔

بہرحال صفت قدرت کے متعلق میرا خیال تھا، وہ تو یہی ہے۔ باقی علم کلام والوں میں اس صفت قدرت کے متعلق یہ بات عام طور سے جو مشہور ہے کہ دو پہلو جو واقع میں باہم مساوی ہوں برابر برابر ہوں ان میں سے کوئی ایک پہلو بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے جس صفت سے صادر ہو، اسی صفت کو قدرت کہتے ہیں۔ بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ خود قدرت کی صفت ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں عطا کرتی۔

قدرت کی اس مشہور کلامی تعریف میں علاوہ اس نقص کے جس کا ذکر پہلے بھی گذر چکا ہے یعنی وجوب کا رنگ جب تک پیدا نہ ہو کوئی کام صادر ہو ہی نہیں سکتا۔ یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا متکلمین کی صرف اصطلاح ہے لیکن قدرت کے لفظ کی یہ تشریح ان متکلمین کی ایک خود ساختہ تشریح ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ شرعی الفاظ جو درحقیقت خالص عرب کی زبان کے محاوروں کے مطابق استعمال کئے گئے ہیں، ان الفاظ کو متکلمین کی ان خود ساختہ اصطلاحوں پر منطبق کرنا قطعاً غیر ضروری ہے۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ آدمی جن کے ارادی افعال ظاہر ہے کہ اغراض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یعنی مستقل بالاغراض ہوتے ہیں، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اہل زبان اسی آدمی کو قادر بھی کہتے ہیں، کم از کم اس کا تو کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آدمی سے قطعاً بعض افعال ان ہی اسباب وراثت کی بنیادوں پر صادر ہوتے ہیں، جو ان افعال کے وجود کو ان کے عدم پر وجدانی اعتمادی سلامتی کی بنیاد پر عطا کرتے ہیں، خصوصاً خور و نوش ہم بستری وغیرہ جیسے افعال کا حال ہے۔

میں نہیں جانتا کہ دنیا میں ایسا کون عقل مند ہوگا جو یہ دعویٰ کرے گا کہ ایسا آدمی جسے کسی خوبصورت حسینہ جمیلہ مالدار عورت کے ساتھ تنہائی کا موقع ملا ہو اور مردوں پر جو کیفیت عشق و محبت خواہش کی ایسے حالات میں مسلط ہو جاتی ہے وہ اس پر مسلط ہو چکی ہو، رگ پٹھے اس کے کھنچے ہوئے ہوں، گردن کی شہ رگیں پھول چکی ہوں، الغرض اس طرح اس کیفیت کا تسلط اس پر ہو چکا ہو کہ گویا سر سے پاؤں تک اسی میں بالکلیہ وہ ڈوب چکا ہو، بدن کے ہر حصہ پر یہ کیفیت ساری و طاری ہو چکی ہو یا کسی لطیف روح کی طرح اس کے شرائین اور رگوں کے اندر یہ کیفیت دوڑ رہی ہو جیسا کہ ہوتا ہی ہے، کہ ایسے آدمی کے متعلق یہ دعویٰ کہ اس عورت کے ساتھ ہم بستری کا وجود اور عدم اس شخص کے لئے برابر ہے، کیا کسی حیثیت سے بھی صحیح ہو سکتا ہے، مگر اہل زبان کو دیکھا جاتا ہے کہ ہم بستری کا فعل اس قسم کے آدمی سے جب سرزد ہو جاتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہتے ہیں قطعاً

نہیں سمجھتے کہ اس کے ارادے عمداً اس کی قدرت سے یہ فعل صادر ہوا ہے۔

پس ساری بحث کا خلاصہ یہی ہے کہ لاہوت (حق تعالیٰ) کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، تمام حقائق اور کائنات کے سامنے اصول کو معدوم ہونا اور پھر ہر حقیقت اور ہر ہر فعل میں اسی کا چھپا یا اور سمایا ہوا ہے، اسی کے ساتھ اپنی تجلی اعظم کی رو سے اجمالی عنایت ہر چیز کے ساتھ اس کی عنایت ہے، اس کی اس اجمالی عنایت کا یہ حال کہ کسی قسم کا تعین و تشخص ہو اس سے اس میں پایا جاتا اور انکار نہیں پایا جاتا، اور کائنات کا وہی شخص اکبر جو کسی قسم کی بھی استعداد و صلاحیت ہو، سب کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے، اسی شخص اکبر کا اوپر سے بدلنے والا اور اس میں انقلاب و تغیر پیدا کرنے والا بھی لاہوت ہی ہے، اسی طرح عرش اعظم پر وہ تجلی فرما ہے، جیسے اس تجلی کے ساتھ جلوہ فرما ہے جس میں سامنے ارادے انتشار پذیر ہوتے ہیں، ہر ہر جزئی تدبیر کا منبع و سرچشمہ بھی یہی تجلی ہے یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو در حقیقت اجمالی تشخص و تعین کا رنگ مختلف شکلوں میں اختیار کرتا ہے، ان میں بھی ہر ایک کا ظہور ان ہی ارادوں کے ساتھ وابستہ ہے جو اس عرشی تجلی سے ابھرتے رہتے ہیں، پس جب لاہوت کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں اس کا کام ہونا یہ کوئی مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی ہی میں استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ (عرش اعظم والی تجلی) میں جو ارادے ابھرتے رہتے ہیں ان کے مبادی اجمالی ہیں؛
یہ مقام بہت زیادہ غور و تامل کا محتاج ہے کیونکہ یہ لغزش کی جگہ ہے۔

تنبیہ: اب پھر دلا اگر یہ پوچھے کہ حق تعالیٰ کو تم فاعل بالارادہ سمجھتے ہو یا فاعل بالایجاب تو جواب میں ہم کہیں گے کہ ممکنات کے آگے حق تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں، لیکن خود یہ ارادہ ایجابی مبادی کا تابع ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ ممکنات کا سبب قریب تو ارادہ ہے، اور سبب بعید ان ہی ممکنات کا ایجاب ہے۔

یہی مقصد کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ افعال میں تو خدا مختار ہے، لیکن خود اختیار سے اس کا ایجابی تعلق ہے، یعنے اختیار کا وہ موجب ہے، ایک تعبیر اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقدور (یعنے جو چیزیں حق تعالیٰ کے زیر اقتدار ہیں) ان کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ارادے سے ترجیح عطا فرماتا ہے، لیکن ترجیح کے ارادہ کا وہ موجب ہے۔

اسی طرح آدمی کے متعلق بھی اگر پوچھا جائے کہ وہ فاعل بالارادہ ہے یا فاعل بالاضطرار ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ اپنے افعال کا تو صادر کرنے والا ہے، لیکن خود ارادے میں وہ مضطر ہے،

یہ بات ایسی ہے، جیسے پہلے بھی کہی گئی ہے

تنبیہ: اس قسم کے اقوال جیسے آدمی کا فلاں فعل طبعی ہے، یا فلاں فعل ارادی ہے، یا یہ کہ فلاں ممکن شئے اس دوسری ممکن شئے کا سبب ہے، ان کا مطلب ارباب تحقیق کے نزدیک یہ ہے، کہ استعداد یعنی واسطہ یا شرط ہونے کے لحاظ سے طبیعت یا ارادہ کو ان افعال میں دخل ہے، یہ مطلب قطعاً ان کا نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں اور ان میں پیدا ہونے والی شئے میں یہ چیزیں حائل ہو جاتی ہیں، یعنی واقعی شکل یہ نہیں ہے کہ خلاق اس ممکن کا فاعل ہے، اور ممکن دوسرے ممکن کا فاعل بن جاتا ہے، یہ سمجھنا قطعاً واقعہ کے خلاف ہے، اس قسم کے ماننے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ گویا اس کو جائز قرار دیا جاتا ہے کہ بلا وجود کے کوئی چیز موجود ہو جائے، یا بغیر وجود کے کوئی چیز متحقق ہو جائے یا عرض جوہر کے بغیر پایا جائے، واقعہ یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی چیز ہو، خواہ وہ عرض ہی کیوں نہ ہو، جیسے افعال اور ارادہ وغیرہ ان اشیاء میں شمار ہوتے ہیں جنہیں عرض سمجھنا چاہئے، یا اعتباری شئے ہو، مثلاً ارادہ اور قدرت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ان میں سے کسی چیز کو بھی حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف بایں لحاظ منسوب کرنا کہ یہ چیزیں خدا میں، اور جن سے ان کا سببی تعلق ہے ان چیزوں میں ان کی حیثیت حجاب یا حائل کی ہے، یہ عقل کے ساتھ بھی زبردستی ہے، اور نقل کے ساتھ بھی عقل کے ساتھ زبردستی تو یہیں سے ہے، کہ اس کا مطلب گویا یہ ہوا کہ شئے وجود کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہے، کیونکہ قاطع براہین اور ناقابل تردید دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ حقیقی وجود صرف حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور بذات خود یہی وجود واجب بھی ہے، اسی طرح ممکن کے موجود ہونے کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ "وجود حقیقی" سے ایک خاص قسم کی نسبت اس کو حاصل ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہی ہے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہے اس کا وہ وجود جسے وجود ما بہ الموجودیت کہتے ہیں، یعنی شئے کے موجود ہونے کا دار و مدار جس وجود پر ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ کی ذات ہے۔

آخر یہ بات کیا قابل تصور ہو سکتی ہے، کہ وجود میں اور جو چیز اسی وجود کے ساتھ موجود ہے دونوں کے بیچ میں کوئی تیسری چیز حائل ہے۔

باقی میں نے جو کہا کہ نقل کے ساتھ بھی یہ زبردستی ہے، تو ظاہر ہے کہ سارے انبیاء علیہم السلام والصلوات جس مسئلہ پر متفق ہیں، اور جس پر ان کا اجماع قائم ہے، یہ دعویٰ اس کے قطعاً مخالف ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام سے بہ تواتر یہ بات منقول ہے، کہ سارے امور کی انتہا

وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات پر نظر رکھتے تھے جیسا کہ قرآنی آیات:

واللہ خلقکم وما تعملون	اور خدا نے پیدا کیا تم کو اور جو کام تم کرتے ہو ان کو بھی اس نے پیدا کیا ہے

اور

وما تشاءون الا ان یشاء اللہ	اور نہیں چاہتے ہو تم لوگ مگر یہ کہ خدا چاہے۔

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے:

پروردگارا تو نے جو کچھ نازل فرمایا ہم نے اسے مان
لیا، تیرے رسول کی پیروی ہم نے اختیار کی،
پس لکھ لیجئے ہمیں شہادت ادا کرنے والوں میں

ہم ایمان لاتے ہیں کہ

لا نطاع الا باذنک ولا تعصیٰ الا بعلمک ولو شئت لجمعتہم علی الھدیٰ وانک حکیم علیم	نہیں اطاعت کی جاتی ہے مگر صرف تیرے حکم سے اور نافرمانی نہیں کی جاتی مگر تیرے علم سے، اور اگر تو چاہتا تو اکٹھا کر دیتا ان کو ہدایت پر لیکن تیری ذات حکمت والی ہے، اور تو علم والا ہے۔

قطعاً گرانی و جسم ہوگا۔

بلکہ محض اتنی بات یعنی ارواح کا عالم مادہ سے جدا ہے، اسی کو مذکورہ بالا تشبیہ سے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں، یعنی دلاؤں کہ اس عالم کی چیزوں کی غیر مادیت کا اندازہ مادی افعال کی عقلی و ظلی صورتوں سے ہو سکتا ہے، دیکھئے جیسے خیال و وہم کے حدود میں داخل ہونے سے پہلے کسی قسم کے مادی خصوصیات کا انتساب مادی افعال کی ظلی صورتوں کی طرف نہیں ہو سکتا یہی حال عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

بہر حال واقعہ یہ ہے کہ روحانی موجودات خارجی موجودات ہیں، ایسے ہمارے ذہنی اور عقلی اعتبار کا تابع ان کا موجود نہیں ہے، بلکہ خارج اندر ہیں جیسے حجر و شجر وغیرہ خارجی موجودات موجود ہیں، اسی طرح عالم ارواح کے موجودات بھی خارج ہی میں موجود ہیں (سیدنا آدم سے پہلے کی پیدائش، پیدائش کے مقدس قانون کے تحت ہوئی ہے[1]) پھر جب وہ عالم شہادت کے موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں، تو روحانی وجود اور شہادی وجود باہم ایک دوسرے کے ساتھ اسی طرح بغل گیر ہوتے ہیں، جیسے صورت اور مادہ ایک دوسرے کو اپنے بغل میں لئے ہوئے ہے اور روحانی وجود اور شہادی وجود میں ایک قسم کا اتحادی رشتہ قائم ہو جاتا ہے، جیسے ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں، مگر باایں ہمہ ہر ایک کے خصوصی احکام اور آثار اپنے حال پر باقی رہتے ہیں، دوسرے کے احکام اور آثار سے مخلوط نہیں ہو جاتے، بلکہ ہر ایک کے احکام و آثار دوسرے کے احکام و آثار سے ممتاز ہوتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہے کہ شہادی وجود اور روحانی وجود اگرچہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، لیکن اس متحد وجود کے کچھ احکام ایسے ہوتے ہیں جو شہادی وجود ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت ہوتے ہیں، اور روحانی وجود کی جہت سے دوسری قسم کے احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، دونوں وجودوں میں اس اتحاد کے باوجود احکام کے اس امتیاز کو اگر سمجھنا چاہتے ہو، تو مندرجہ ذیل مثال کی روشنی میں سمجھو، کون نہیں جانتا کہ لغات اور زبانوں کے بنانے والوں نے مشتق الفاظ مثلاً افعال (ماضی مضارع) اور اسماء (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) کے کچھ اوزان بنا دیئے ہیں، لیکن یہ اوزان جو بنائے جاتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ان کے قالب کی نوعیت شخصی نہیں، بلکہ نوعی ہوتی ہے جیسے قاموس خاص الفاظ کے موزوں (ملاحظہ

---

[1] یعنی جیسے آج آپ عالم شہادت میں جس طرح پیدا ہوتے ہیں، ان کی پیدائش کی ایک شکل متعین ہے، کہ ماں باپ سے ہوتے ہیں، علاوہ بلاواسطہ خالق سے صادر ہوئی ہے، پیدائش یا صدور کے اسی طریقہ کو پیدائش اور صدور کا شرعی طریقہ سمجھئے۔

نصر وغیرہ) سے ان کا شخصی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح کا سانچہ یا قالب بنا دیا جاتا ہے کہ لاکھوں یا
جاتا ہے کہ اس قالب اور سانچے پر جو الفاظ ڈھلیں گے، ان کے یہ معانی ہوں گے (مثلاً فاعل
کے وزن پر جو لفظ ہوگا وہ فعل کے کرنے والے کو بتائے گا) اور بنانے والوں نے ان معانی کے ادا
کرنے کے لئے ان اوزان کو وضع کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ مجازی نہیں بلکہ حقیقی وضع ہے، ایسے ہی جو
معانی ان اوزان کی صورت میں الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، یہ مجازی نہیں بلکہ حقیقی معانی ہوتے
ہیں) اب دیکھو کوئی خاص لفظ مثلاً ضرب کا لفظ، اس سے کوئی مشتق لفظ بنایا جائے تو فوراً ان
ہی مقررہ اوزان میں سے کوئی وزن قبول کر کے اس کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ (مثلاً ضارب کا
لفظ بن جاتا ہے، جس کے ساتھ اس فاعل کا مقررہ وزن متحد ہو گیا ہے، مگر ضرب کے مادے سے
ضارب کا جو لفظ بنا ہے، اور فاعل کا جو نوعی وزن ہے، دونوں کے خصوصی احکام اپنے اتفاقی
کیفیتوں کے ساتھ اب بھی موجود ہیں، مطلب یہ ہے کہ اسی ضارب کے لفظ پر یہ دونوں باتیں صادق
آتی ہیں، یعنی یہی کہ ض ا ر ب سے وہ مرکب ہے، اور یہی کہ فاعل کے وزن پر وہ ہے،
لیکن ظاہر ہے کہ اپنی حیثیت کہ وہ ض ر ب خاص حروف کا ایک مرکب ہے، اس کے خاص احکام
ہیں، یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس میں مار پیٹ کی کیفیت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ ضرب
کے ماضی یا یضرب کے فعل مضارع سے اس کو خصوصی تعلق ہے، اسی طرح فن تجوید کے قواعد کے
لحاظ سے وہ اپنے خاص خاص احکام رکھتا ہے یعنی کن کن مخارج کو ان کے حروف کو ادا ہونا چاہیے
یعنی یہی یہ بات کہ قائل یا سامع وغیرہ الفاظ میں اور ضارب کے لفظ میں انتہائی غیریت کا تعلق
ہے کیونکہ دونوں میں کوئی حرف مشترک نہیں ہے، لیکن اسی ضارب کے لفظ کو اس حیثیت سے
تصور کرو کہ وہ (فاعل کے وزن پر ہے) ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے جن احکام کو ثابت کر
جو پہلی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتے تھے مثلاً ضارب کا لفظ ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے، جو
قائل اور سامع کے معنے سے مناسبت رکھتا ہے، بلکہ علاوہ معنے کے دونوں کی لفظی ہم شکلی، بلکہ
صرف قائل اور سامع وغیرہ ہی نہیں بلکہ اسم فاعل کی دوسری شکلیں مثلاً مستعمر یا مدحرج کے
معنی میں اور ضارب کے معنی میں بھی اس لحاظ سے مناسبت پائی جاتی ہے پھر صرف اور نحو کے
قوانین و قواعد کی رو سے ضارب (قائل و سامع کے الفاظ میں جو ہم رنگی کی کیفیت پائی جاتی ہے،
یا یہ حکم کہ اضرب (یعنی صیغہ امر) کے لفظ سے ضارب کے لفظ کو کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں
میں انتہائی غیریت پائی جاتی ہے، کیونکہ ضارب اسم ہے، اور اضرب امر کا صیغہ، فعل ہے اور اس

دیکھ رہے ہو کہ ایک ہی لفظ "مناسب" کا ہے جس سے اسم فاعل کا مقررہ وزن مفاعل تابع تھا متحد
ہو گیا ہے لیکن باوجود اس اتحاد کے دونوں کے احکام بجائے خود ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ یا دوسری مثال
اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر راگ میں خاص خاص موزوں اور متناسب راگوں اور
گتوں کا خیال جاتا ہے، اور ان کو کسی خاص نام سے موسوم کر دیتا ہے (مثلاً دادرا، ٹھمری وغیرہ)
ظاہر ہے کہ ان میں ہر راگ اور ہر گت اپنے کچھ خاص احکام و آثار رکھتا ہے، جنہیں فن کے ماہرین
جانتے ہیں، فرض کرو کہ یہی مغنی کسی قصیدے یا غزل کو اسی سوچے ہوئے طرز پر جب گانے لگے گا، تو
ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائے گا، یعنی قصیدہ اور مغنی جس راگ سے اس کو گانا چاہتا تھا
دونوں میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ قصیدہ کے لئے اس کے جوہر
کلمات کے لحاظ سے اس وقت بھی خاص خاص احکام ہوں گے مثلاً خاص خاص معانی پر ان الفاظ
کی دلالت جو قصیدے میں استعمال کئے گئے ہوں گے، نیز بلاغت و فصاحت کے لحاظ سے خاص
مرتبہ پر اس کا ہونا خاص بحر خاص وزن خاص ردیف و قافیہ وغیرہ کا اس میں ہونا، بعض بحروں اور خاص
قافیوں کو ان سے مناسبت ہو گی، ان سے کس کا مناسب ہونا اور یہ کس قصیدہ سے کیسے
احکام ہیں جو اس وقت بھی اس کے ساتھ رہیں گے، جب گانے والا اسی قصیدے کو دوسرے راگ
میں گائے، اسی طرح اس خاص لے اور دھن میں قصیدہ جو گایا گیا ہے اس کے لحاظ سے بھی کچھ ان
احکام اس کو ثابت ہوں گے یعنی ان خصوصیتوں کو یا جن آثار کو اس خاص لے کی طرف ارباب
فن منسوب کرتے ہیں، اور فن موسیقی کے لحاظ سے یہ گایا ہوا قصیدہ اس خاص لے کے مقررہ اصول
پر کس حد تک منطبق ہے، بہر حال احکام کی ان دونوں مدوں میں جو فرق ہے اس کا اندازہ اس سے
بھی ہو سکتا ہے کہ یہی ہے۔ بعض قصیدوں کو بعض دفعہ گانے والے کچھ اس طرح بگاڑ کر گاتے ہیں کہ
موسیقی کے ماہرین پر گویا ظلم ہو جاتا ہے لیکن بلاغت و فصاحت کے اسرار و رموز سے جو واقف ہیں،
ان کی نگاہوں میں بھی بگڑے ہوئے گانے کی شکل میں گایا ہوا قصیدہ اپنی ایک خاص شان رکھتا
ہے، یوں ہی بعض دفعہ قصیدہ (قصیدہ تو کرا بھی) گانے والے اس طرح گا دیتے ہیں کہ موسیقی کے
ماہرین پھڑک اٹھتے ہیں لیکن شعر و شاعری سے تعلق رکھنے والے حضرات کانوں میں انگلیاں دے لیتے
ہیں۔

اور ان مثالوں سے بھی زیادہ واضح تر مثال اگر مطلوب ہو تو حکومت اور اس کے مختلف مقررہ
مناصب پر غور کرو، وزارت عظمیٰ، وزارات فوج نیز قضاء فتاویٰ وغیرہ وغیرہ عہدوں کو بادشاہ مقرر

کرتا ہے یہاں تک کہ ہر ہر دفتر میں لکھے گئے کاتب دوزخ کے فدا رہیں گے، اسی طرح ہر فوج اور اس کے ہر دستے میں سے کتنے سوار کتنے پیادے ہوں گے، یہ طے کرنے سے پہلے کہ ان عہدوں اور جاگیرداروں پر کون کون شخص اس کا تقرر ہوگا، یہ سارے مناصب و مراتب عہدے اور جاگیریں سب طے کر لی جاتی ہیں گویا یوں کہنا چاہئے کہ پوری مملکت کی تعمیر اپنے تمام عناصر اور اجزاء کے ساتھ بادشاہ اس طریقے سے مکمل کر لیتا ہے، ہماری موجودہ اصطلاح میں یہ ذہنی یا مثالی حکومت ہیں، ان عہدوں اور جاگیرداروں کو آسامی کہتے ہیں، اور یہ سارے عہدے کل جاگیریں بادشاہ کے قیام کے ساتھ ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہیں، ان عہدوں اور جاگیرداروں کے متعلق بایں حیثیت کہ خاص اصول تعلق نہ ہو، جیسے حکومت کے احکام کی بنیاد ان ہی عہدوں اور جاگیرداروں پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ اشخاص پر۔

میں نے ایک مثال پیش کی ہے (عالم شہادت سے پہلے عالم ارواح کے وجود کی کیفیت کا کچھ کچھ اندازہ تم کو اس مثال سے ہو سکتا ہے) چاہئے کہ ناظر کی روشنی میں جو اصل مقصود ہے اس تک پہنچنے کی تم کوشش کرو گے۔

بہرحال شہادات و محسوسات کے اس وجود کو جو مادہ اور مادی آلائشوں سے مقدس اور پاک ہے صوفیہ ارواح کہتے ہیں، اور فضل المتقین نے اس کا نام اعیان رکھا ہے، کبھی کبھی عقول سے بھی اسی وجود کی تعبیر فضل المتقین نے کی ہے۔

عبقہ (۲)

نفس ناطقہ کی تحقیق میں اہل عقل کے جھگڑوں نے طول طویل بحثوں کی شکل اختیار کر لی ہے، تاہم ان میں جو راسخ محققین ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک جوہر ہے، اور بدن سے تدبیر و تصرف، تربیت و پرداخت کا تعلق رکھتا ہے، دلائل اور براہین اس سلسلہ میں جو قائم کئے گئے ہیں ان کا مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا جوہر ہونا ایک یقینی بات ہے

لہ البدور البازغہ اور الخیر الکثیر کی کتابوں میں شاہ ولی اللہ نے فضل المتقین کے لئے یہی تعبیر اختیار کی ہے،
شمہ انصات ان کی کتاب کی اصطلاح ہے ۱۲

دوسری قسم اس حلول کی وہ ہے جو عام طور پر لوگوں میں زیادہ مشہور نہیں ہے، یعنی حال اور محل کے وجود میں اتحاد، وجود متغائرت کے حلول کا تعلق ہو، وجود میں دونوں کی متغائرت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا وجود اگر اصلی ہے، تو دوسرے کا اصلی نہیں ہے، آئینہ میں صورت کا انعکاس یا خیالی قوت یا عقلی قوت میں مستقلہ کا حلول اسی نوعیت کی تعلق رکھتا ہے، حلول کی اس قسم میں یہ ہوتا ہے کہ محل کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس کا تصور کیا جائے تو حال کے حلول پانے سے پہلے محل کی جو حالت تھی اور حال کے حلول پانے کے بعد کی حالت میں کسی قسم کا تفاوت دیکھنے والے کو محسوس نہیں ہوتا، یعنی حال کے حلول کے بعد کسی قسم کا کوئی تغیر محل میں پیدا نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر وجود کے اس مرتبہ میں محل کے اندر کسی چیز کا اضافہ ہوا ہے، ایسا محسوس نہیں ہوتا۔ اسی طرح حال کی کیفیت بھی حلول کی اس قسم میں یہ ہوتی ہے کہ خود اس کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں محسوس ہوگا کہ محل کا نہ وہ محتاج ہے اور نہ اس میں اس کا قیام ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود ایک مستقل ذات ہے۔

کپڑوں، لکڑی یا دھات وغیرہ میں جو طرح طرح کے نقش و نگار اور صورتیں بنائی جاتی ہیں، ان میں اور ان صورتوں میں جو آئینہ میں نظر آتی ہیں یا خواب میں جن خیالی صورتوں کو آدمی دیکھتا ہے، کیا دونوں میں کسی قسم کا فرق نظر نہیں آتا؟ دیوار اور کپڑوں میں صورتوں کا حلول، حلول کی پہلی مشہور قسم ہے، اور آئینے اور خواب والی صورتیں یہ حلول کی دوسری غیر مشہور شکل ہے، پھر جیسے عرض (مثلاً رنگ، بو وغیرہ) کو بھی تم دیکھتے ہو کہ اپنے محل (مثلاً کپڑے) میں حلول پاتا ہے، اور محل کا اپنے پائے جانے میں یکسر محتاج ہے، اسی طرح بعض عرض ہی کے حلول کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، مثلاً آئینے میں جو صورتیں چمکتی ہیں، اسی طرح بعض جواہر کا بھی اپنے محل میں حلول کبھی تو اس طریقہ پر ہوتا ہے کہ محل کے وجود کا اور اس حال کے وجود کا اتحاد بالکل بدیہی نظر آتا ہے، جیسے مادے میں صورت کے حلول کی کیفیت ہے، خواہ صورت جسمیہ کا حلول ہو یا صورت نوعیہ کا، اور کبھی جوہر ہی کے حلول کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، بدن میں نفس ناطقہ کے حلول کو سمجھنا چاہئے کہ کچھ اسی قسم کا ہے، یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ آدمی اپنے نفس (روح) کو جانتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ کسی دوسرے میں اس کا قیام نہیں ہے، بلکہ کچھ ایسا خیال رکھتا ہے کہ اس کا نفس کسی دوسرے عالم کی چیز ہے، موجودہ محسوس عالم سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ حلول کی اس قسم کا نام بجائے حلول کے کچھ اور رکھ دیا جائے

مثلاً اس تعلق کی تعبیر "امتزاج" کے لفظ سے کی جائے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ نفس ناطقہ میں مادے سے مجرد ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے۔ اور متصل ہونے کی بھی (جیسے بدن سے جو اس کا تعلق ہے، یہی مادے سے متعلق ہونے کی صورت ہے) فلاسفہ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کے جو قائل ہیں، ہو سکتا ہے کہ ان کا یہی مطلب ہو۔

صدر شیرازی جو طبقۂ فلاسفہ میں امتیاز رکھتا ہے، ہدایۃ الحکمۃ کی شرح میں لکھا ہے:

ان الشئ کما یکون جوهراً وعرضاً من جهتین کالصورة الطبعیة فانها جوهر کذلک للمتمکن یکون جسماً مادیاً ومجرداً من جهتین کالنفس الناطقة

ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے جیسے جوہر بھی ہو سکتی ہے اور عرض بھی مثلاً جوہر کی طبعی صورتوں کا جو حال ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے مادی بھی ہو اور مجرد بھی جیسے نفس ناطقہ۔

اسی شخص نے اسفار میں لکھا ہے۔

ان نسبة التدبیر لیست عارضة للنفس کنسبة التصرف فی المدینة للملک او کنسبة بناء الدار الی البناء بل داخلة فی جوهره حقیقة ولذا یعبر عن فصلها وجودها فی نفسها هو وجودها علی نحو التدبیر

یعنی بدن سے نفس ناطقہ کو تدبیر کا جو تعلق ہے تو یہ نفس کی کوئی عارضی صفت اور نسبت نہیں ہے، جیسے بادشاہ کا شہر سے یا معمار کا مکان کی تعمیر سے تعلق عارضی ہوتا ہے، مادی نفس کے تعلق کا قصہ یہ نہیں ہے، بلکہ نفس کی حقیقت کی بنیاد ہی میں تعلق اور نسبت داخل ہے، اسی لئے نفس ناطقہ کی فصل کی تعبیر اسی تعلق سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ کا منشا اور بنیاد یہی ہے کہ تدبیر کے اس تعلق کے ساتھ وہ پایا جائے۔

بہر حال یہی نفس ناطقہ جب پایا جاتا ہے اور موجود ہوتا ہے تو اس کی ملکوتی روح اس کے ساتھ ہم آغوش ہو جاتی ہے، اور ہم آغوش ہو کر دونوں ایک بن جاتے ہیں لیکن اتحاد کا یہ رشتہ اس طور پر قائم ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ اور روح ملکوتی سے اس مرکب وجود کے لئے دو مختلف پہلوؤں سے مختلف قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں، جیسے بعض احکام روح ملکوتی کے لحاظ سے اور بعض نفس ناطقہ کے لحاظ سے اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

اتحاد کے اس رشتے سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اسی کو کبھی "روح" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے کہ اس ترکیبی وجود میں "روح ملکوتی" کی حیثیت تو گویا صورت کی ہے اور

نفس ناطقہ گویا اسی صورت کا مادہ ہے میری خاص اصطلاح یہ ہے کہ اس اتحادی رشتہ سے جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کو میں روح مقدس کہتا ہوں۔

عبقہ (۳)
نسمہ کی حقیقت

نسمہ ایک بخاری جسم کا نام ہے جو پیٹ اور آنتوں میں غذا کے ہضم ہونے کے بعد اس کا صاف اور لطیف جوہر کھینچ کر تیار ہوتا ہے اور سارے بدن میں ساری ہو کر ہر عضو میں پہنچ کر اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جیسے پانی جس برتن میں رکھا جاتا ہے، اسی برتن کا مثلاً گھڑے میں ہے تو گھڑے کا قالب، بوتل میں ہے تو بوتل کا قالب، خم میں ہے، تو خم کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔

نسمہ کے متعلق جو یہ کہا گیا کہ وہ ایک قسم کا بخاری جسم ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فضا میں پھیلے ہوئے منتشر بخارات کی جو نوعیت ہوتی ہے یہی حال نسمہ کا بھی ہے، بلکہ یہ ایک واحد جسم ہوتا ہے جس کی ایک خاص معنوی اور باطنی صورت ہوتی ہے، اور یہی صورت ان بخارات کو جن سے اس جسم کی تعمیر و ترکیب ہوتی ہے، پراگندہ اور منتشر ہونے سے روکے رکھتا ہے، اور یہ صورت جو اس بخاری جسم کے بخاری اجزاء کو پراگندگی اور انتشار سے روکے رہتی ہے، مثلاً آدمی کا نفس ناطقہ ہے، نفس ناطقہ کا ویسے تو اس محسوس جسم سے بھی تعلق ہے، لیکن اولاً اور بالذات اس کا حقیقی تعلق اور وابستگی اس بخاری جسم یعنی نسمہ ہی سے ہوتا ہے، اور وہی اس کی ساری قوتوں کا حامل ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ کا شہادی یعنی محسوس بدن سے جب تعلق منقطع ہو جاتا ہے، تو نفس ناطقہ کی ساری قوتیں مثلاً شہوانی، حیوانی، وہم و خیال، فکر و تعقل کی قوت وغیرہا پھر بھی جو اس کی باقی رہتی ہیں، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ گو شہادی جسم سے نفس کا تعلق قائم نہیں رہتا لیکن اس بخاری جسم سے اس کا تعلق باقی رہتا ہے، نیز مبداء فیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے اس فیضان کی صلاحیت کا حامل بھی یہی نسمہ ہے اور نفس ناطقہ کی پیدائش جیسے نسمہ کے وجود کے تابع

مشروط ہے یعنی جسم کے بغیر نفس ناطقہ پیدا نہیں ہو سکتا، بلکہ جب پیدا ہوگا تو جسم کے ساتھ متعلق ہو کر پیدا ہوگا) اسی طرح نفس ناطقہ بغیر جسم کے تعلق کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اگرچہ ارباب فلسفہ کو اس سے انکار ہے یعنی پیدائش میں تو ان کے نزدیک بھی جسم کا تعلق لازمی ہے لیکن پیدا ہونے کے بعد باقی رہنے میں نفس کسی تعلق کا محتاج نہیں ہے بلکہ بغیر اس تعلق کے بھی باقی رہ سکتا ہے)

بہرحال نفس ناطقہ کی قوتوں کے حامل ہونے کی حیثیت سے نسمہ کو تعبیر کرتے ہیں یعنی جسم کی تربیت و پرداخت نسمہ ہی کے ذریعے سے نفس ناطقہ چونکہ کرتا ہے اس لحاظ سے گویا نسمہ ہی جسم کا مدبر ہوا، اور کبھی اس نسمہ کو روح بھی کہتے ہیں، مگر چونکہ اصل روح اور نسمہ دونوں اس روح میں فرق پیدا کرنے کے لئے طبعی کی قید کا اس کے ساتھ اضافہ کر کے اس کو طبعی روح بھی کہتے ہیں۔

چونکہ نسمہ یعنی بخاری جسم زیادہ تر غذاؤں سے مسلسل بنتا رہتا ہے، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی ہے، جیسے جاری پانی آفتاب کے سامنے جاری ہو اور مسلسل پانی کا ایک حصہ دوسرے حصے کے بعد آفتاب کے سامنے سے گزرتا چلا جاتا ہو، اور ہر حصہ پانی کا آفتاب کے عکس کو گزر جانے والے حصے کے بعد قبول کرتا چلا جاتا ہو۔

صوفیہ کرام چونکہ ساری کائنات (ما سوا ذات حق) کی بہ نسبت کے متعلق تجدد امثال کا عقیدہ رکھتے ہیں یعنی ہر لمحہ ہر شے فانی ہو کر اس کی مثل تجدید ہوتی رہتی ہے، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی تجدد امثال ہی کا عقیدہ وہ رکھتے ہوں تو اس کا زیادہ استحقاق ہے، کیونکہ ایک تجدد پذیر شئے (نسمہ) کا وہ محتاج ہے، خواہ اس کا یہ احتیاج عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہی کیوں نہ ہو، نفس ناطقہ میں بھی تجدد امثال کا قانون جاری ہے، اس پر اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ سارے معلومات جو نفس کو پہلے حاصل ہوئے ہوں، انہیں کمالات اور ملکات کو انتہائی مشقتوں سے اس نے حاصل کیا ہو وہ سب غائب ہو جائیں، کیونکہ جن معلومات اور کمالات کا حامل کرنے والا نفس ہی جب غائب ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ان سب کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہے، میرے نزدیک یہ اعتراض کرنے کے جانے سے بھی زیادہ کمزور ہے، وجہ یہ ہے کہ خود نفس ناطقہ کے متعلق جب یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے ہر آئندہ پیدا ہونے والے مثل میں پیدا ہونے کی صلاحیت غائب ہونے والا مثل پیدا کرتا رہتا ہے، اسی طرح نفس کے ان معلومات اور کمالات کے متعلق یہی کیوں نہ سمجھا جائے کہ ان میں بھی یہی قانون جاری ہے یعنی غائب ہونے والے معلومات اور کمالات، اپنے ہی جیسے معلومات اور کمالات کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

عبقہ (۴)

کمالات کے مدارج اور ان کے احکام

کمال اور نقص کے لحاظ سے نفوسِ انسانی میں جو تفاوت ہے مشاہدہ اور بداہت سے جس کی توثیق و تصدیق ہو رہی ہے، پھر بعض نفوس کی کوتاہیاں اور نقائص تو پیدائشی اور فطری ہوتے ہیں ان کوتاہیوں کا ازالہ خرقِ عادت سے (جیسے معجزہ اور کرامت) ہی سے ان کا ازالہ ہو تو ہو لیکن تعلیم و تربیت کے عام قوانین ان کا ازالہ نہیں کر سکتے) لیکن کبھی یہ نقص عارضی ہوتا ہے، عارضی نقص سے میری مراد یہ ہے کہ نفسِ انسانی کے کمالات تاریکیوں کے پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہو جاتے ہیں، اس عارضی نقص کا علاج روزمرہ کی بات ہے۔ تفصیل اس اجمال کی اور راز اس کا یہ ہے کہ آدمی کا نفسِ ناطقہ اگرچہ بذاتِ خود ایک قدسی شعلہ الٰہیہ ہے، لیکن (جیسا کہ گذر چکا) نفس کی صلاحیتوں کا عامل اور اس کے کمالات کے ظہور کی جلوہ گاہ چونکہ نسمہ ہے، اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس قسم کے حالات نسمہ پر طاری ہوتے رہتے ہیں، نیز مختلف نسموں کی صلاحیتوں میں کمال و نقص کے لحاظ سے جو اختلافات ہوتے ہیں، پھر خارجی اسباب مثلاً فلکی اوضاع اور عنصری طبائع اور ملاءِ اعلیٰ کے نفوسِ عالیہ کے توجہات، جو نسمہ کے ساتھ ٹھیک روح جیسا تعلق رکھتی ہے، اس میں بھی اس نقطۂ نظر سے کہ خطیرۃ القدس ہی سے قرب کی نسبت رکھتی ہے، یا بعد کے اختلافات پائے جاتے ہیں، ان سارے امور کو سچ پوچھو تو اس باب میں نسمہ کا فیضان ان ذاتِ حق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے بہت زیادہ دخل ہے، اور اسی کی وجہ سے نسمہ کے بعض لوگوں کی خلقت تو مکمل ہوتی ہے اور بعض کی ناقص، آخر یہی تو جیسا ہوتا ہے کہ آئینہ اگر ٹیڑھا ہو یا اس قسم کا آئینہ ہو جس میں صورتیں الٹی نظر آتی ہیں، یا آئینے کے شیشے کا رنگ مثلاً زرد یا نیلا اور رنگ کا ہو گیا ان حالات میں جو صورت مذکورہ بالا آئینوں میں چھپے گی وہ اگر ناقص ہو اور صورت والے کی صحیح سے پورے طور پر مطابق نہ ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات ہے، یا آئینے کو آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ شعاعی اور انعکاسی خطوط کے زاویے جب متساوی ہوتے ہیں تو پورے آفتاب کی شکل اس میں نظر آتی ہے لیکن اگر آئینہ کو ٹیڑھا ترچھا کر کے آفتاب کے سامنے

جب رکھ دیا جاتا ہے تو اس وقت صرف دھندلاہٹ یا چمک سے زیادہ آئینہ میں اور بھی کوئی چیز نظر آتی ہے؟ اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان میں اگر بادل یا اسی قسم کی کوئی چیز جب حائل ہو جاتی ہے تو اس وقت پوری نہیں بلکہ آفتاب کی یا تو ناقص اور ادھوری شکل اس میں نظر آئے گی یا شکل نہیں تو اس کی ترپ آئینے میں ادھوری بھر کر رہ جائے گی لیکن بیچ کا یہ پردہ درمیان سے جب ہٹ جاتا ہے تو اپنے کامل آب و تاب کے ساتھ آفتاب آئینہ میں نظر آئے گا۔

اسی طرح آفتاب جس وقت اوج کے انتہائی بلند نقطہ پر ہو اور آئینہ اس کے سامنے رکھا جائے یا چاند جن دنوں میں ہلال رہتا ہے آئینہ میں اس کا عکس لیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں بھی مثلاً آفتاب تو چھوٹا نظر آئے گا اور چاند کی ناقص شکل آئینہ میں نمایاں ہو گی لیکن یہ کیفیت جب نہیں ہوتی ہے تو آئینہ میں آفتاب بڑا نظر آئے گا اور چاند کی کامل شکل اس میں دکھائی دے گی۔

خیر یہ مثالیں تو فطری اور خلقی کوتاہیوں اور نقائص کی ہیں لیکن نقائص کچھ ان ہی صورتوں میں محدود نہیں ہیں ایک قسم نقص کی مثلاً یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آئینہ گرد آلود یا زنگ آلود ہو گیا ہو یا ہو گئی ہے اب اسی آئینہ کو اگر صیقل کر دیا جائے اور گرد و غبار اس کا صاف کر دیا جائے اور اس کے بعد آفتاب کے سامنے اس کو رکھا جائے تو اس میں کیا شبہ ہے کہ ایسی صورت میں ٹھیک آفتاب جیسا کہ ہے اسی میں نظر آئے گا آئینہ اس کی روشنی اور ترپ سے جگمگا اٹھے گا لیکن جب تک گرد و غبار اور زنگ کا اس پر اثر ہے اس وقت تک آفتاب کے نور کو اگر وہ قبول بھی کریگا تو دھندلی دھیما نور ہو گا۔

مذکورہ بالا تعبیر کو سامنے رکھتے ہوئے آئینہ کے متعلق تم اگر سوچو گے تو بآسانی یہ سمجھ سکتے ہو کہ ازالہ ان ہی نقائص کا ممکن ہے جو باہر سے آئینہ کو عارض ہو جاتے ہیں۔ مثلاً صیقل کر کے اگر آئینے کے زنگ کا ازالہ کر سکتے ہو تو اس عمل کا نتیجہ یہ ہو گا کہ آئینے میں چھپنے والی صورت کی روشنی خواہ اس کامل شکل ہی میں نظر آئے گی لیکن دوسرے نقائص مثلاً بادل کا بیچ میں آجانا یا چاند جب ہلال ہو یا آئینے کو نیچی جگہ رکھ دیا جائے کہ پورے طور پر آفتاب کے سامنے وہ نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں آئینے کو خواہ کتنا ہی صاف و پاک کیا جائے اور صیقل کیا جائے ان نقائص کا ازالہ نہیں ہو سکتا، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ صیقل ہونے کے ساتھ ساتھ کسی اور وجہ سے بیچ کا بادل ہٹ جائے یا آئینہ بالکلیہ آفتاب کے سامنے آجائے یا چاند نے بدر کی شکل اسی زمانہ میں اختیار کر لی ہو تو ان حالات

میں خیال پیدا ہونے لگتا ہے کہ یہ نتائج ظاہر ہو رہے ہیں یہ صیقل گری کے عمل کا اثر ہے یعنی پورا آفتاب یا پورا چاند ملنے میں جو نظر آنے لگا تھا اس کی وجہ صیقل گری تھی حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہوتا بلکہ یہی اتصال کا ظہور اتفاقاً صیقل گری کے اس عمل کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔

بہرحال کامل طور سے صیقل گروں کے اعمال یا ان کی تدبیروں کے متعلق جو یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ آفتاب کی پوری پوری شکل و صورت روشنی و درخشانی کا عکس آئینہ میں اتارنا چاہتے ہیں، یا ان کی طرف اس قسم کی باتیں جو منسوب کی جاتی ہیں کہ فلاں عمل کو انہوں نے آفتاب کی پوری صورت منعکس کرنے کے لئے مقرر کیا ہے، یا فلاں عمل کو انہوں نے اس لئے جاری کیا ہے کہ آفتاب کی پوری روشنی سے استفادہ کی شکل پیدا ہو یا فلاں عمل سے اس باطل کو ہٹانا چاہتے ہیں جو بیچ میں حائل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان لوگوں کے کلام کے بعض فقروں کا یہ مطلب نکالنے والوں نے جو نکالا ہے کہ بالکل آفتاب کے سامنے آئینہ کر دینے کی کیا صورت ہے، اس کی تعبیر ان فقروں میں جاتی کہی ہے یا آفتاب جا سکے اوج کے حضیض (انتہائی نشیبی نقطہ) پر کس وقت ہوتا ہے، یہ جاننا ضرور ہے کہ پہلا پہلے آئینے سامنے ہونے کی کیا شکل ہے اس کی تعبیر بتائی گئی ہے، اس قسم کی چیزوں کو ان کے کلام کا محل قرار دینا انتہائی فاحش غلطی ہے، بلکہ بات وہی ہے کہ کبھی کبھی صیقل گری کے عمل کے ساتھ ساتھ اتفاقاً آفتاب کی پوری صورت اپنی کامل آب و تاب کے ساتھ آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے، یعنی اتفاقاً یہ صورت پیش آتی ہے کہ آئینہ بھی پورہ قسم کا ہوتا ہے اور آفتاب بھی اس وقت حضیض و نشیب کا انتہائی نقطہ میں ہوتا ہے، فضا بھی ابر و گرد سے صاف ہوتی ہے، الغرض ان بھی حالات سے کامل آفتاب اپنی پوری روشنی کے ساتھ آئینہ میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم و تعلم، رشد و ارشاد اور سے مستفید ہونے کے جو ضابطے مقرر کئے گئے ہیں اور تربیت و تہذیب کے جو قوانین بنائے گئے ہیں، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کی دعوت و تبلیغ اور ان کے ماننے والوں میں علماء و مشائخ و اکابر وغیرہ نے جو اصول و قواعد بنا دیے ہیں، ان سب کا اصل مقصود صرف نفس کی صیقل گری اور صفائی ہے، اور نفس ناطقہ کی قوتوں کو مہذب کرنا ہے، انہی بزرگوں کے کلام کا صحیح محل صرف یہی ہے۔

ان تمام کوششوں کا آخری نتیجہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کے چہرے پر جو سفلی تاریکیوں کے جو بادل چھائے رہتے ہیں، ان کو ہٹا دیا جائے اور نفس کو قدس اعلیٰ کے نور سے منور کیا جائے لیکن یہ بات کہ ان تدبیروں سے خود نفس ناطقہ کی ذات میں بھی کوئی ارتقائی کیفیت پیدا ہوتی

ہے، یہ قطعاً غلط ہے۔ ان بزرگوں کے کلام میں جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے یا جن باتوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان کے متعلق یہ سمجھنا کہ ان کی ان ہدایتوں پر عمل کرنے سے خود نفس ناطقہ کو عروج میسر ہوتا ہے، مثلاً کہنے والے کہتے ہیں کہ فلاں حکم کی غرض یہ ہے کہ لاہوت میں آدمی کا نفس فانی ہو جائے۔ یا فلاں فعل کی جو ممانعت کی گئی ہے، اس سے یہ مقصود ہے کہ اس کا ارتکاب فنا فی اللہ کے مقصد میں مانع ہو جاتا ہے۔ میرے خیال میں (ان بزرگوں کے اوامر اور نواہی) کو اس قسم کے مطالب پر محمول کرنا ایک قسم کا حسن تخیل اور نکتہ آفرینی سے زیادہ نہیں ہے، اگر شاعرانہ خیالات سے ان کو تشبیہ دی جائے تو شاید یہ واقعہ کی تعبیر ہوگی۔

اسی طرح اعمال کے فضائل یا طاعات و عبادات کے جن ثمرات کا تذکرہ ان بزرگوں کے کلام میں کیا گیا ہے، ان کے متعلق کلی طور پر یہ سمجھ لینا کہ فلاں فعل پر فلاں نتیجہ قطعی طور پر مرتب ہو کر رہے گا، جیسے عارفین کے مقامات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے، اور کاملین ترقی کے جن منازل پر پہنچے ہیں محض اس عمل سے ان ہی منزلوں تک عمل کرنے والے پہنچ جائیں گے، تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ تعبیر یا کلام کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ اس کو اگر تاویل اور اشارہ کے ذیل میں داخل کیا جائے تو مناسب ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ان حضرات (انبیاء و اولیاء) کے کلام میں ایسی باتیں ضرور ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں خاص شخص نے فلاں خاص کام جب کیا، تو اس کے اس عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا، لیکن ان کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ یہی خاص فعل اگر کوئی کرے گا یہی نتیجہ قطعاً نکلے گا۔ یا فلاں خاص شخص کو جو فلاں حکم دیا گیا تھا، اس کا مطلب یہ تھا کہ جو بھی اس خاص حکم کی تعمیل کرے گا، اس کے سامنے بھی وہی نتیجہ آئے گا جو اس شخص کے سامنے آیا تھا جسے اس کا حکم دیا گیا تھا۔ اس قسم کی توقعات خود ساختہ توقعات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ آخر تم خود سوچو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن میں جو یہ آیا ہے کہ

فلما قضیٰ موسیٰ الاجل آنس من جانب الطور نارا

جب موسیٰ علیہ السلام نے مقررہ مدت پوری کرلی تو کوہ طور کی طرف سے ایک آگ پر ان کی نظر پڑی،

نیز اس سلسلہ میں اور بھی جن واقعات سابقہ و لاحقہ کا ذکر کیا گیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی خدمت اور صحبت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان بلند مقامات تک پہنچایا، لیکن مطلب لینے والے اگر اس کا یہ مطلب لیں کہ نبوت حاصل کرنے کا یہ طریقہ [illegible]

بتایا گیا ہے کہ آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کی خدمت کرے اور ان کی صحبت میں رہے یعنی انبیاء علیہم السلام کی صحبت اور خدمت کا ہی واحد نتیجہ ہے کہ اس سے نبوت کا منصب بھی کرل جاتا ہے۔ کیا کسی حیثیت سے بھی یہ مطلب درست ہو سکتا ہے؟

بہرحال یہ بات کہ فلاں نتیجہ فلاں عمل پر موقوف ہے اس میں اور اس واقعہ میں یعنی خبر دی گئی ہو کہ فلاں شخص کے فلاں عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا' دونوں میں بہت بڑا فرق ہے ایسا ظاہر فرق ہے جو شاید ہی کسی سے مخفی رہ سکتا ہے۔

تنبیہ: میری ان چند خاص اصطلاحوں کو یاد کر لو' یعنے نسمہ کی قوتوں پر نادر نکتوں کے جو پردے چھا جاتے ہیں' اور نفس ناطقہ کے کمالات کے ظہور میں وہ رکاوٹ بن جاتے ہیں' ان پردوں کو چاک کرنے والی تدبیروں کا نام میں نے "تہذیب النسمہ" رکھا ہے' اور نفس ناطقہ کے ذریعے نسمہ کا منور ہونا' اور اس کے کمالات اور اس کے جمال کی جلوہ گاہ بننا' اس کا نام میں نے "فنا ر النفس" رکھا ہے' اور نسمہ کی قوتوں سے قطع نظر کر کے خود نفس ناطقہ کو کمالات میں عروج کرنے کے جو مواقع میسر آتے ہیں ان کا نام میں نے "کمالات وہبیہ یا وہبی کمالات" رکھا ہے۔

عبقہ (۵)

ارباب سعادت کے ابتدائی مراتب' یعنے نسمہ کی تہذیب سے اس عبقہ میں بحث کی جائے گی' اصحاب الیمین کا یہی مقام ہے۔

نسمہ جن قوتوں کی حامل ہوتی ہے' ان کی دو قسمیں ہیں' نفس ناطقہ نسمہ پر جو تاثیری عمل کرتا ہے' یعنے طبعی ومنفی نہیں بلکہ ایجابی واثباتی عمل' اسی تاثیری عمل کے لئے نسمہ کی بعض قوتوں کو بطور آلہ کار کے نفس ناطقہ استعمال کرتا ہے' یہی نسمہ کی قوتوں کی پہلی قسم ہے مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ نسمہ پر جس تاثیری عمل کو ان قوتوں کی مدد سے انجام دیتا ہے' اس میں خود نفس ناطقہ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا' مثلاً نسمہ کی نباتی قوتیں' یعنے غاذیہ' نامیہ' مولدہ قوتیں اور ان کے

ف نباتات میں پایا جاتا ہے۔ جسم کی قوتیں یعنی ہیں خوراک حاصل کرنے والی قوت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

مختلف شعبوں کا یہ حال ہے، اور دوسری قسم تحریکی قوتوں کی وہ ہے جو نفس ناطقہ کے ارادی اعمال کا
آلۂ کار بنتی ہیں، مثلاً نفس کی وہ قوتیں جنہیں محرکہ، متفکرہ وغیرہ کہتے ہیں، یہاں جن قوتوں سے بحث کرنا
مقصود ہے، وہ نفس کی یہی دوسری قوتیں ہیں، ان قوتوں کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ ہے، لیکن بحث
و تحقیق کے بعد اصول کی حیثیت تین قوتوں کو حاصل ہے، اور باقی قوتوں کی حیثیت فروع کی ہے،
یعنے اصلی قوتوں کی تکمیل و تتمہ کا کام وہ کرتی ہیں۔

بہر حال اصلی قوتیں یہ ہیں، پہلی اصلی قوت محرکہ ہے، اور محرکہ ہی کے ذیل میں حس مشترک بھی
پانچوں حواس کے ساتھ داخل ہے۔

دوسری اصلی قوت خیال ہے، یعنے ایسی صورتیں جو مادی عوارض مثلاً شکل رنگ مقدار سے
متصف ہوتی ہیں، ان ہی صورتوں کا ظرف خیال کی یہ قوت ہے، خواہ خیال کے ظرف میں یہ صورتیں
حس مشترک سے گذر کر پہنچی ہوں، زیادہ تر یہی ہوتا ہے، یا قوت متخیلہ میں ترکیب و تحلیل کی جو صلاحیت
ہے، اس کی مدد سے نئی صورتیں تراشی گئی ہوں، یا قوت متخیلہ کے سوا بعض دوسری قوتیں مثلاً جن یا
شیاطین نے ان صورتوں کو خیال میں پیدا کر دیا ہو، یا مثال سے اتر کر خیال میں یہ صورتیں آگئی ہوں۔
تیسری اصلی قوت، قوت واہمہ ہے، یعنے جزئی امور جو مادی عوارض سے متصف نہ ہوں،
لیکن باوجود اس کے مادے سے گو ان کا تعلق بھی ہو، ان ہی امور کا جزئی ادراک اور ان کو
شخصی طور پر جاننا یہی قوت واہمہ کا کام ہے، اب خواہ قوت واہمہ میں ان امور کی رسائی حس مشترک کے
ذریعے ہوئی یا خیال کی راہ سے، مثلاً وہ چیزیں جو دیکھی جا رہی ہوں یا جن کا خیال کیا جا رہا ہو، ان کے نفس
میں خاص قسم کے مناسب کو مثلاً محسوس کرنا یہ قوت واہمہ ہی کا کام ہے، اسی طرح شجاعت کے وزن
اور تدبر کا پتہ چلانا اسی قوت کے احساسات میں سے ہیں، یہ مثالیں تو ان چیزوں کی ہوئیں جو حس
مشترک یا خیال کی راہ سے آئی ہیں، اور کبھی قوت واہمہ کو ان جزئی امور کا احساس اس لئے ہوتا
ہے کہ خود نفس ہی میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً بھوک، پیاس، یا غصہ، یا نفرت وغیرہ کے احساسات

(دیکھو حاشیہ گذشتہ) اسی کا نام غاذیہ ہے، غذا کو حاصل کر کے جسم کے ہر ہر عضو میں اس کو پہنچانا، اور وہی [illegible]
صفات کا ان ہی میں پیدا کرنا [illegible] قوت غاذیہ کا کام ہے، اور غذا کے بعض
اجزاء کے [illegible] اسی کا کام
ہوتا ہے، یا جسم نباتی کی وہ قوت [illegible] اسی کا نام قوت [illegible]
تفصیل منطق کی ابتدائی کتابوں میں ملے گی۔ ۲؎ حواس خمسہ آنکھ ناک کان وغیرہ سے جو صورتیں آدمی کے اندر آتی
ہیں سب کی سب دماغ کی جس قوت میں جا کر جمع ہو جاتی ہیں اسی کا نام حس مشترک ہے، اصول منطق کی کتابوں میں ان
قوتوں کا حال پڑھنا چاہیے ۱۲

ان ہی امور کے احساس کا اصطلاحی نام "وجدان" ہے، اور کبھی قوت وہبیہ میں یہ چیزیں جنوں یا شیطانوں کے تصرف سے بھی پیدا ہوتی ہیں، نیز کبھی کسی آدمی کے تاثیری عمل سے بھی ان کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً مریدوں میں پیر یا شیخ سکینت و طمانیت کی کیفیت کو منتقل کرتا ہے، کبھی عالم ارواح سے یا ان ملائکہ کے سینوں سے نکل کر قوت وہبیہ میں چیزیں آجاتی ہیں جنھیں سفلی ملائکہ کہتے ہیں، آدمی کے ذکر و شغل، طاعات و عبادات کی خدمت ان ہی فرشتوں سے متعلق ہے، ذکر و فکر عبادت و طاعت کی گھڑیوں میں کبھی کبھی سکینت و طمانیت یا خنکی وغیرہ کی کیفیت آدمی کو جو محسوس ہوتی ہے، تو وہ ان ہی ملائکہ سے آتی ہیں، طہارت، پاکیزگی، صفائی و ستھرا پن سے قلوب میں ایک قسم کا انشراح و انبساط جو محسوس ہوتا ہے اس کا تعلق بھی ملائکہ کے اسی گروہ سے ہے، اور حافظہ کی قوت نسمہ میں جو پائی جاتی ہے وہ درحقیقت اسی قوت وہبیہ کا تتمہ و تکملہ ہے،

چوتھی اصلی قوت نسمہ کی قوت حافظہ ہے، اور یہ خاص فضل المحققین کا ذاتی خیال ہے، کہ بجائے نفس ناطقہ کے قوت حافظہ کو انھوں نے نسمہ کی قوتوں میں شمار کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ کسی شے کا تصور اور کسی بات کی تصدیق یہ دونوں کام بھی نسمہ ہی کی قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی جیسے احساس و تخیل کا کام نسمہ کی قوتوں سے متعلق ہے، یہی حال تصور و تصدیق کا بھی ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فضل المحققین کے نزدیک قوت حافظہ اور قوت مفکرہ دونوں ایک ہی چیز ہے، لیکن ارباب فلسفہ کا دعویٰ ہے کہ قوت حافظہ خود نفس ناطقہ ہے، اور اسی کے دو ذاتی کام ہیں یعنی تصور و تصدیق، یہ نفس ناطقہ کا ذاتی کام ہے، یعنی بدن سے تعلق نفس کا ہو یا نہ ہو، تصور و تصدیق کا کام وہ بہرحال انجام دیتا ہے،

فضل المحققین نے ان کے اس خیال کے خلاف جو دلیل پیش کی ہے، وہ یہ ہے کہ قوت حافظہ کے معلومات کبھی غلط ہو جاتے ہیں، یعنی اپنے ادراکات میں وہ کاذب ہو سکتی ہے، پھر نفس کا شاہد و گواہ ہو سکتا ہے، اور خود ان فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ غلط معلومات اور کاذب احکام رکھنے والی شے مجردات میں سے نہیں ہو سکتی، یعنی مادے سے مجرد ہو ہی نہیں سکتا، پس معلوم ہوا کہ قوت حافظہ مجردات میں سے نہیں ہے، اور نفس ناطقہ کو یہ لوگ کہتے ہیں کہ مجرد ہے، بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ اور قوت حافظہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ارباب فلسفہ کی طرف سے اس میں الجھن سے بچنے کے لیے یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ غلط معلومات نفس ناطقہ کے بذات خود تو نہیں ہو سکتے، لیکن کبھی کبھی وہم کی مداخلت سے ایسا ہو جاتا ہے، یہ جواب قابل پذیرائی اس لیے نہیں

ان سے تعلق ہے، نفس ان خدمات کو ان سے نہ لے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ نفس کسی دوسری قوت کے کاروبار کی تکمیل میں منہمک ہو جاتا ہے، اور جن کاموں کا اس خاص قوت سے تعلق ہے اس کی طرف توجہ کرنے کا موقع اس کو نہیں ملتا، مثلاً بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا نفس نباتی قوتوں کی تکمیل میں مصروف رہتا ہے، اس لئے قوت عاقلہ اس کی معطل رہتی ہے، اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ انہی کاموں کا اس قوت سے تعلق ہے ان کاموں کی انجام دہی میں وہ کمزور ہو جاتی ہے مثلاً قوت عاقلہ کسی کی غبی ہو، یا قلب اس کا کمزور ہو، یا عمر کی ترقی اس کی ضعیف ہو، ان ہی حالات میں ایک حال ان قوتوں کا وہ بھی ہے، جس کی تعبیر "فوات" کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنی نفس قوت کو اگرچہ اسی کام میں استعمال کر رہا ہو جس کا اس قوت سے تعلق ہو لیکن استعمال غیر مناسب طور پر ہو، مثلاً غلط اوہام سے تعصبوں کا تعین یا جن چیزوں سے ضرر پہنچے ان کا ارادہ یا ان ہی مضر چیزوں کی طرف اعضاء کو متحرک کرنا (ان ہی امور کی تعبیر "خرابات" سے کی جاتی ہے)

ان ہی حالات میں ایک حال اور بھی ہے، جسے "استقامت" کہتے ہیں، جس قوت سے جس کام کا تعلق ہے، اسی کام میں قوت کو جیسا کرنا چاہئے تھا استعمال کرنا نفس جب کسی قوت کو اس طرح استعمال کرتا ہے، تو اسی کا نام "استقامت" ہے، اس پچھلے حال یعنی استقامت کا شمار نفس کے کمالات میں کیا جاتا ہے، اور اس سے نفس میں نور پیدا ہوتا ہے، عالم بالا سے قرب کی نسبت میں اضافہ ہوتا ہے، اور گذشتہ دو حال یعنی تعطل اور فوات نفس کے نقائص ہیں، جن سے ظلمت اور تاریکی پیدا ہوتی ہے، اور عالم قدس سے بُعد اور دوری بڑھتی ہے۔

عبقہ (۶)

نبی آدم کے اگلے ہوں یا پچھلے، قریب والے ہوں یا دور والے، حق پرست ہوں یا باطل پرستوں کا گروہ ہو اس مسئلہ پر تو سب ہی کا اتفاق ہے، کہ حصول سعادت کا ذریعہ نفس کی تہذیب ہے، انسانی کمال بس اسی کے ساتھ وابستہ ہے، کہ نفس کی قوتوں کی تکمیل میں کوشش کی جائے یہی وجہ تو ہے جو علم و کردار اور اخلاق ناشائستہ ناپسندیدہ اعمال کو لوگ برا اور ناپسند کرتے ہیں، اور اس کے مخالف صفات کے لوگ بے نظیر مانتے ہیں، اور انھیں بڑی نگاہوں سے دیکھتے ہیں ہر قوم کے نفوس کاملہ اور سربرآوردہ افراد کو تم پاؤ گے کہ اپنی ساری توجہ انھوں نے نفس کی تہذیب پر مبذول

کررکھی ہے، اور جان و دل کی طاقتوں سے ان قوتوں کی تکمیل میں وہ مصروف ہیں۔

اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ گو نفس ناطقہ بشر کی ہر قوت کو ان ہی چیزوں میں استعمال کرتا ہے، جن کا اس قوت سے خصوصی تعلق ہے، لیکن اس استعمال کے دو مختلف طریقے ہیں۔

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ مختلف قسم کے مشاغل کا تقاضا ہے ان ہی کے ضمن میں قوت کو ان کے خاص متعلقہ اعمال میں استعمال کیا جائے، مثلاً عوام کو تم دیکھتے ہو کہ اپنے مختلف مشاغل مثلاً خورد و نوش، لباس اور دوسرے حسی و خیالی امور میں ان کی جو مشغولیت ہوتی ہے، اسی مشغولیت کے ضمن میں اپنی قوت مفکرہ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور ایک مفکرہ ہی کیا! نفس کی دوسری قوتوں کے استعمال کا بھی طریقہ عوام میں کچھ اسی طرح جاری ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی رسائی نفس کی قوتوں کے متعلقہ اعمال کے صرف اسی حصہ تک ہوتی ہے، جس کے وہ محتاج ہوتے ہیں۔

اور نفس کی ان ہی قوتوں کو ان کے متعلقہ اعمال و افعال میں استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آدمی ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اسی قوت کی تکمیل میں منہمک ہو جائے اور اپنی نظر کو ان ہی نتائج پر مرکوز کر دے جو اس خاص قوت کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اس قوت کے استعمال سے جو مختلف شعبے ہوں ان میں سے ہر ہر شعبہ کی تحقیق و تدقیق میں غرق ہو جائے، مثلاً ارباب فلسفہ اپنی قوت عاقلہ کی تکمیل میں، یا شعراء قوت متخیلہ کی تکمیل میں، یا قوت محرکہ کی تکمیل میں صنعت و حرفت والے لوگ یا ورزش کرنے والے افراد منہمک رہتے ہیں، استعمال کے اسی دوسرے طریقے کو ان لوگوں نے اختیار کیا ہے، اسی پر دوسری قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو تم قیاس کر سکتے ہو۔ نفس کی قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو اختیار کرنے والے جب اختیار کرتے ہیں، تو جس قوت کے متعلق یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، اس کے متعلق کا معیار بڑی کشادگی پیدا ہو جاتی ہے، انسان کے عمل کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور کیسی وسعت! عوام میں بھی لوگوں کو علم کا شوق ہوتا ہے، ان میں اور فلسفیوں کی اس جماعت میں جو شب و روز قوت فکریہ اور اس کے پیدا کردہ نتائج) کے ادھیڑبن میں مصروف رہتے ہیں، دونوں میں جو فرق ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح ہر ہر قوت کی تہذیب و استعمال کے اثر اور نتیجوں کو تم اسی قوت مفکرہ کے اثر پر قیاس کر سکتے ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکابر امم، بلند ہمت رکھنے والے افراد نفس کی مختلف قوتوں میں سے کسی خاص
قوت کی تہذیب کو نصب العین بنا کر جب کام کرنے لگے اور حس مشترک کی قوت کی تہذیب و
اصلاح کو لوگوں نے قوت محرکہ کی تہذیب کا ایک شعبہ قرار دیا، کیونکہ حس مشترک ہو یا قوت
محرکہ دونوں کے متعلق افعال کا تعلق آدمی کے اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) ہی سے ہے، اسی کا نتیجہ
یہ ہوا کہ نفس کی تہذیب سے جن فنون کا تعلق ہے، ان کی پانچ قسمیں پیدا ہو گئیں، جیسے قوت عاقلہ کی
تہذیب و اصلاح سے جس فن کا تعلق ہے، اس کا نام حکمت نظریہ رکھا گیا، اور واہمہ کی تہذیب سے
جس فن پر بحث کی جاتی ہے، اس کا نام "الٰہیات" کی حکمت رکھا گیا، اشراقی حکماء کے کلام میں اس
فن کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، اور تخیلہ سے جس فن کا تعلق ہے، اس کو فن تجربہ کے نام سے موسوم
کرتے ہیں، اس فن کے مسائل بھی ان ہی اشراقی حکماء کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

اسی طرح جس فن کا تعلق قوت محرکہ اور حس مشترک سے ہے، اسی کا نام حکمت عملیہ ہے،
اور غضب جیسے قوت عاملہ کی تہذیب سے جس علم میں بحث کی گئی ہے اس کا نام حکمت خلقیہ رکھا
گیا ہے، یہ اصطلاحات ارباب فلسفہ کے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر قوم نے ان علوم پنجگانہ پر
اپنی اپنی اصطلاحوں میں بحث کی ہے، جن میں کچھ اختلافات بھی ہیں۔

لیکن انسان چونکہ خطا اور نسیان سے مرکب ہے، اس سے غلطی بھی صادر ہوتی ہے اور بھی
بھول بھی جاتا ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ان میں بعض لوگ مذکورہ بالا علوم اور ان کے نظریات
کے متعلق کبھی تفریط کے شکار ہو گئے ہیں، اور کبھی افراط میں مبتلا ہوئے، بعضوں کو حق سے قریب ہونے کا
موقع مل گیا، بعض حق سے دور ہو گئے، تب حق تعالیٰ جل مجدہ نے بنی نوع انسانی پر یہ احسان کیا کہ
ان پنجگانہ فنون کے اصول کی اشاعت ان میں حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی زبانوں
سے کرا دی گئی، بعض معصومین کے اس طبقہ نے جو حق تعالیٰ کی زبان ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں،
ان فنون پنجگانہ کے اصول کو بیان کیا۔

ان چیزوں سے صحیح عقائد کا اعلان قوت عاقلہ کی تکمیل کے لئے فرمایا اور اذکار جو مختلف
قسم کے مقرر کئے گئے ہیں، ان کی غرض یہ ہے کہ قوت واہمہ کی تکمیل ہو، اسی طرح حضرات انبیاء
علیہم السلام نے لوگوں کو بازاری قیل و قال سے، اور ایسے ہی ہوائی خبروں سے بچنے کا حکم دیا ہے اور تاکید
کی گئی ہے کہ عام بازاری راستوں پر بیٹھنے سے لوگ احتراز کریں، نیز کثرت کلام سے خصوصاً سونے
سے پہلے عموماً ممانعت کی گئی ہے، ان سب کا راز یہی ہے کہ قوت خیال کی ان تدبیروں سے

تہذیب اور اصلاح ہوئی ہے، ان ہی بزرگوں نے اعلیٰ کردار اور بلند اخلاق کی طرف کبھی اجمال کے رنگ میں اور کبھی تفصیل کی شکل میں جو توجہ دلائی ہے، اور اخلاقی برائیوں سے لوگوں کو جو روکا ہے، نیز قدسی اعمال جیسے صبر و امید، توکل و رجا، یا ان ہی کی مماثل چیزیں جن کی ان کے کلام میں جو تعریفیں کی گئی ہیں، اور صبر و توکل یا اسی قسم کے دیگر مقامات عالیہ کا جو مطالبہ کیا گیا ہے، جن اعمال و افعال سے بہترین ملکات کے حصول میں مدد ملتی ہو، ان پر مداومت اور دوام پر جو اصرار کیا گیا ہے، مقصود سب سے یہی ہے کہ قلب (یعنی قوت عازمہ) کی تہذیب میں لوگوں کو کامیابی میسر آئے، اسی طرح قوت فکر کی تہذیب کے لئے ان بزرگوں نے مختلف اعمال و اشغال مقرر کئے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے بعد ان کے متبعین اور ماننے والوں میں جن کی طبیعتیں لطیفہ تھیں، مدد و تربیت کو پیوست کرنے کی طرف سے ہو گئے یہی مجتہدین کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے مختلف افراد نے مختلف علوم و فنون میں مجتہدانہ کوششوں کا مرکز بنایا، البتہ میں اس سے کہنا چاہتا ہوں کہ مجتہدین کے متعلق میرا خیال یہ نہیں ہے کہ کسی خاص علم یا فن سے ان کو خصوصیت ہے جیسے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اصطلاحی علم فقہ ہی میں صرف مجتہدین گذرے ہیں، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ہر فن اور ہر علم کا یہی عام قانون اور عام دستور ہے، (یعنی جیسے علم فقہ میں مجتہدین گذرے ہیں حضرات انبیاء کے بعد، میرے نزدیک دوسرے علوم کے بھی خاص مجتہدین ہیں) البتہ اتنی بات درست ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے کلام میں مسئلہ کے جن پہلوؤں کے متعلق سکوت اختیار کیا گیا ہے) ان مسکوت عنہا مسائل کے حکم کو ان تصریحات کی مدد سے سمجھنا جو انبیاء کے کلام میں پائے جاتے ہیں یعنی مسکوت کو منطوق سے الحاق کا عمل مجتہدین کا جو وظیفہ ہے، اس عمل میں ہر فن کے مجتہدین کے طریقے مختلف ہیں۔

بہرحال اجتہادی کوششوں کی ترتیب، ان میں سب مشترک ہیں، سب ہی نے ان اجتہادی امور کو انجام دیا ہے، یعنے انبیاء کے کلام میں جن باتوں کی تصریح کی گئی ہے، جنہیں نصوص کہتے ہیں ان نصوص کے معانی اور ان کے اسباب و علل، ان اسباب و علل سے جن احکام کا تعلق ہے اور ان سے جو مقصود ہے، پہلے ان باتوں کی جستجو تفصیل کی، اس کے بعد دوسرا کام ان لوگوں نے یہ کیا کہ ان ہی تصریحات کو پیش نظر رکھ کر جو قواعد بن سکتے تھے ان کی تخریج و تاسیس کی، پھر ان کلی قواعد سے جو جزئیات پیدا ہو سکتے تھے، ان کا استنباط کیا، اور یہی ان کا

تیسرا کام ہے، پھر ان علوم و فنون کے مسائل کے مبادی اور بنیادوں کو انھوں نے بیان کیا، یہ ان کا چوتھا کام ہے۔

آخری کام اس فن کے مسائل و احکام کے متعلق دلوں میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان کا ازالہ اور ان شکوک کی وجہ سے بعضوں میں ان احکام کے متعلق جو لاپروائیاں پیدا ہو جاتی ہیں ان لاپروائیوں یا لغزشوں کی تنبیہ یہ ان کا پانچواں کام ہے۔

علوم و فنون کے متعلق کوششوں کا یہ سلسلہ جب جاری ہوا تو وہ پھیلا اتنا پھیلا کہ ان میں پانچوں علوم میں سے ہر علم نے بجائے خود مستقل علم کی حیثیت اختیار کر لی، اور کیا مستقل علم بلکہ [illegible] طول کی انتہا ہی انتہا کر دی۔

اور یوں اب ہر علم کی حالت یہ ہوگئی کہ ان میں سے ہر علم کی بنیاد تو حضرات انبیاء علیہم السلام کے نصوص اور تصریحات پر قائم ہے، لیکن ہر علم میں جزئی اور فروعی مسائل کا اضافہ بعد کے ائمہ کی کوششوں سے ہوا، ان میں ہر علم کے کچھ مبادی ہیں جنہیں اپنے مقاصد سے کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق کتنا ہی کمزور نہ ہو، اسی طرح ہر ہر علم میں بعض تفہیمی باتیں ہیں بعض دلائل و براہین ہیں جن سے یہی غرض ہے کہ جن لوگوں میں اس علم کی جانب سے لاپروائی پائی جاتی ہو اس کا ازالہ کیا جائے، یا جن لوگوں کی طرف سے اس علم اور اس کے مسائل پر نکتہ چینیاں کی گئی ہوں اور مخالفانہ اعتراضات کئے گئے ہوں، ان کا ازالہ کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سارے علوم درحقیقت شرعی علوم ہی ہیں، اور ان میں سے ہر علم کے ائمہ کی تائید غیب سے کی گئی ہے، ان ائمہ کی تقلید کرنے والے لوگ جن جن کے پیرو ہیں، واقعہ تو یہی ہے، باقی عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ہر علم اور ہر فن والے اپنے سوا دوسرے فنون و علوم والوں سے کچھ خفا کی نظر رکھتے ہیں، اور اپنے سوا دوسروں کے علوم کا انکار کرتے ہیں، یعنی ان کو شرعی علوم کے ذیل میں شریک کرنا نہیں چاہتے، تو یہی بات صحیح ہے، کہ ہر فن کا جو اصل مقصد ہے، اور اس کے جو مبادی ہیں، نیز اس خاص فن کے ارباب اجتہاد کے اجتہاد کا جو خاص طریقہ ہے، اسی سے ناواقفیت عموماً لوگوں میں اس قسم کے جذبہ کو پیدا کرتی ہے، ناواقفیت ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ بسا اوقات دوسرے علوم و فنون کے اجتہادی مسائل جو شریعت ہی کی کسی اصل سے ماخوذ ہوتے ہیں ان کے متعلق بدعت ہونے کا فتوی لگا دیا جاتا ہے۔

حالانکہ سچی بات یہی ہے کہ مذکورہ بالا علوم میں سے کوئی علم بھی ہو، اس علم کے جزئی مسائل

اور فروعی احکام خود صاحب شریعت سے منقول نہیں ہیں؟ پھر فقہ کے جزئی مسائل کو مثلاً بدعت سمجھنا اور فقہ کے سوا کلام یا تصوف کے فروعی مسائل کو اس لئے بدعت قرار دینا کہ صاحب شریعت سے ان کی تصریح نہیں کی ہے زبردستی کے سوا اور کیا ہے؟ اسی طرح ان علوم و فنون کے بعض مبادی کو لوگ بدعت قرار دیتے ہیں، اور خیال یہ کر لیتے ہیں کہ مبادی نہیں بلکہ ان امور کی حیثیت اس فن میں مقاصد کی ہے، (حالانکہ یہ ان کی غلطی ہے) باقی مبادی کے متعلق یہ کہنا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے تو اس میں کس فن کی کیا خصوصیت ہے ان چھیانوے علوم میں سے کون سا علم ہے جس کے مبادی کی تفصیل خود صاحب شریعت کے کلام میں پایا جاتا ہے، کیونکہ سچ تو یہ ہے کہ علوم کے مبادی صاحب شریعت ہی سے کیا خود فن کے ائمہ سے بھی عموماً منقول نہیں ہوتے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ علم الاحکام کے مبادی جو اصول فقہ کے قواعد ہیں اور اصول فقہ کے مبادی علم معانی اور علم بیان کے مسائل ہیں، اور علم معانی و بیان کے مبادی نحو و صرف لغت وغیرہ جیسے علوم ہیں (تو کیا ان مبادی کو لوگوں نے صاحب شریعت بلکہ علم الاحکام کے ائمہ سے نقل کیا ہے؟) کیا علم الاحکام کے جو ائمہ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد رضی اللہ عنہم سے نحو و صرف اور لغت کے مسائل منقول ہیں؟

یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ان علوم چھیانوے کے بعض مبادی کو لوگ لغو بھی قرار دیتے ہیں، ایسے سمجھتے ہیں کہ ان علوم کے مسائل کے سمجھنے میں ان مبادی سے کوئی مدد نہیں ملتی، اسی لئے ان کی تعلیم و تعلم کی بھی یہ مخالفت کرتے ہیں، لیکن اس کا منشا یہی ہے کہ اس فن کے مسائل میں ان مبادی کے مسائل میں جو مخفی تعلقات ہیں، ان سے یہ لوگ ناواقف ہوتے ہیں، بلکہ بعضوں کی کیفیت تو اس سلسلہ میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ لغو ہی نہیں بلکہ منافی ہیں، اور جس علم کے یہ مبادی ہیں، ان کے مسائل میں سمجھتے ہیں کہ منافات کا تعلق ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ بظاہر ان مبادی میں اور اس فن کے مسائل میں بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، آخر تم دیکھتے ہو کہ نحو و صرف جو علم الاحکام کے مبادی ہیں، ان میں علم الاحکام کے مسائل کا بھی کیا کوئی ذکر آتا ہے، یہ بات کہ ہر فاعل کو عربی زبان میں پیش ہوتا ہے، ایک عامی آدمی کیا سمجھ سکتا ہے کہ فقہ جس میں حلال و حرام و استحباب وغیرہ کے احکام بیان کئے جاتے ہیں، اس سے اس مسئلہ کا کیا تعلق ہے۔

بہر حال کچھ بھی ہو اسلامی علما اس علم کو جس میں قوت عاقلہ کی تہذیب سے بحث کی جاتی ہے علم کلام تو اس وقت کہتے ہیں جب ان اعتقادات پر جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے عقل کی روشنی

میں بحث کی جاتی ہے، اور بجائے عقل کے اگر ان کی تفصیل و تشریح میں کشف سے مدد لی گئی ہو، تو اسی کا نام تصوف ہے۔

تصوف کے علم سے یہاں مراد مباحث کا وہ مجموعہ ہے جسے صوفیہ کرام کے متکلمین اور ماننے والوں نے مدون کیا ہے، یعنی وہبی کمالات رکھنے والے بزرگوں پر جو چیزیں منکشف و مکشوف ہوتی ہیں، ان ہی سے شرعی اعتقادات کی تفصیل میں کام لیا گیا ہے۔

باقی خود ان بزرگوں کے علوم جن کا اصطلاحی نام معرفت ہے، اس وقت میری بحث کے دائرے سے وہ خارج ہیں، ٹھیک جیسے خود وحی سے بھی میری اس گفتگو کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وقت تو میری نظر صرف ان علوم تک محدود ہے، جن کا تعلق بشری قوتوں سے ہے اور ظاہر ہے تم کو یہ بتایا جائے گا کہ وحی کسبی اور سلوکی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح قوت محرکہ سے جس علم کا تعلق ہے، اسی کو فقہ کہتے ہیں، اور قوت تخیلہ سے جس علم میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام "آداب التصفیہ للمرید" ہے، یعنی خیال کی صفائی کے طریقے اور کوشش کرنے کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں، اور قوت واہمہ سے جس علم کی بحث ہوتی ہے اسی کو علم الاشتغال والمراقبات والنسب کہتے ہیں۔

قلب سے جس علم کی بحث کا تعلق ہے، اسی کو "علم السلوک" کہتے ہیں، اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات و ملکات نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے۔

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ ان ہشتگانہ علوم کے مسائل میں بعض مسائل کی نوعیت تو قطعی مسائل کی ہوتی ہے جیسے وہی باتیں جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے جنہیں منصوصات کہتے ہیں، اور ہر علم کے بعض مسائل ایسے بھی ہیں جنہیں یقینی نہیں بلکہ ظنی کہہ سکتے ہیں، یعنی بطور ظن غالب کے ان کو مانا جاتا ہے، ہر فن کے ائمہ نے اپنی اجتہادی کوششوں سے جن مسائل کو ہر علم میں پیدا کیا ہے، ان کا یہی حال ہے، یعنی وہ ظنونات میں شمار ہوتے ہیں، گویا ان کی حالت وہی ہے (جو فقہ میں) قیاسی مسائل کی ہے کہ صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، بجز گمان غالب کے جو ان مسائل کو مانتا ہے، اور ان پر عمل کرتا ہے، وہ حق پر ہے، اور حق کی طرف اسی کی راہ نمائی کی گئی ہے۔

ان ظنونی غیر قطعی مسائل کا حکم یہ ہے کہ نص (یعنی صاحب شریعت کے تصریحات) سے اگر وہ متصادم ہوں تو اسی وقت ان کو مسترد کردینا پڑتا ہے، لیکن اجتہاد و استنباط کے جو صحیح مقررہ قواعد

جو بزرگوں ہی کی امداد سے وہ پیدا کئے گئے ہیں تو وہ قبول کئے جاتے ہیں، باقی ہر فن کے اجتہاد و استنباط کے طریقوں کی صحت و غلطی اپنی خاص خصوصیت رکھتی ہے ۔

اور انہی مختلف مسائل میں بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کو فن کے اصل مسائل سے وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی چیز کو اپنے مبادی سے ہوتا ہے۔ ان مبادی کے رد و قبول کا معیار یہ ہے کہ واقعی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں اگر ان سے مدد ملتی ہو تو ان کو قبول کرلینا چاہئے اور نہ ملتی ہو تو رد کردینا چاہئے۔ ان مبادی میں بعض چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی یہ کیفیت یعنی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں ان سے مدد ملتی ہو، بہت واضح شکلوں میں پائی جاتی ہے یا یوں کہئے مقصد سے ان کا تعلق مخفی نہیں ہوتا، لیکن بعضوں میں وہ دور کی مناسبت ہوتی ہے، اس لئے ان کی یہ کیفیت پوشیدہ اور مخفی رہتی ہے ۔

ایک اور بات جس کا ذکر یہاں ضروری ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا علوم میں سے ہر علم کے متعلق اختلافات جو پیدا ہوئے ہیں، اور ان اختلافات کی وجہ سے جو فرقے بن گئے ہیں، ان کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، پہلے اختلافات کا ایک سلسلہ تو وہ ہے، جو حق و باطل والوں میں قائم ہے مثلاً اہل سنت کے فقہاء اور محدثین کے مقابلہ کے اختلافات کی یہی نوعیت ہے، یا معتزلہ اور اشاعرہ میں یا وجودیہ ملحد میں اور موحد وجودیہ عرفاء میں جو اختلافات ہیں ان کا حال بھی یہی ہے اسی طرح شراب اور نشہ آور چیزوں سے اپنے مراقبوں میں مدد لیتے ہیں ان لوگوں میں اور جو اوراد و اذکار وغیرہ سے ان ہی مراقبات میں امداد حاصل کرتے ہیں، ان کا اختلاف بھی اسی قسم کا ہے، اور جس میں ایک ان میں حق پر ہے، اور دوسرا باطل پر، بعض لوگ جو قلب کے عیوب یعنی کبر و ناز و شہوت وغیرہ کا علاج شرعی شعائر کے ترک سے کرتے ہیں ان لوگوں میں اور ان حضرات میں جو اپنے گناہوں اور قصوروں کے حاضر کو ان قلبی عیوب کے علاج کا ذریعہ بناتے ہیں، دونوں کے اختلافات کی نوعیت بھی یہی ہے، اسی پر تم دوسرے جتنا بھی ذیل کے ہیں ان کو قیاس کر سکتے ہو۔

اس قسم کے اختلافات کا حکم یہ ہے کہ دونوں فرقوں میں سے ایک معین فرقہ کے متعلق فیصلہ کرنا چاہئے کہ وہ حق پر ہے اور جاننا چاہئے کہ ان کا مدمقابل دوسرا فرقہ یقیناً برسر غلطی ہے ۔

لیکن اختلافات ہی کی دوسری قسم وہ ہے، جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ دونوں ارباب حق کے اختلافات ہیں، مثلاً ائمہ اربعہ میں، یا اشعریہ اور ماتریدیہ میں، یا وجودیہ اور شہودیہ میں، یا صوفیہ کے مختلف طریقوں کے اذکار و اشغال وغیرہ میں جو اختلافات ہیں، ان کی نوعیت بھی یہی ہے

حکم اختلاف کی اس قسم کا یہ ہے، کہ اکثر مسائل میں ان فریقوں میں سے ہر فریق برسر حق ہے، گویا قرآنی آیت ہے:

ولکل وجهة هو موليها — ہر ایک رخ کی ایک خاص سمت ہے، اسی کی طرف وہ رخ کرتا ہے،

کے مصداق یہی لوگ ہیں، پس ان میں سے جس کسی کی جو پیروی اختیار کرے گا اصل مقصود تک پہونچ جائے گا۔

تنبیہ: بولنے والا اپنی گفتگو سے مخاطب کو جو بات سمجھانی چاہتا ہو، اسی کو میں ظاہر الکلام خیال کرتا ہوں جیسے بر ظاہر کلام سے جو بات سمجھ میں آئے وہ یہی ہے، خواہ بولنے والا اپنے مقصد کو صریح تعبیر کے لباس میں ادا کرے، یا اشارے سے اپنا مطلب سمجھائے، کنائی الفاظ سے مدد لے، یا حقیقی معنوں میں لفظ کا استعمال کرے، یا مجازی استعمال سے کام اٹھائے، میرے نزدیک "ظاہر کلام" کے تحت تعبیر و اظہار مدعا کی یہ ساری شکلیں درج ہیں۔

لیکن بولنے والے کی گفتگو سے جو بات سمجھے دوسروں کی سمجھ میں آجائے، اب خواہ یہ بات جو سمجھ میں آئی ہے اس کا منشا گفتگو کے مدلول اصل سے ہی موجود ہو یا اس گفتگو کا نتیجہ اور ثمرہ جو کچھ ہو، ان سب کو میں "باطن الکلام" خیال کرتا ہوں، یعنی گفتگو کے باطنی پہلو سے ان کا تعلق ہوتا ہے،

وجہ یہ ہے کہ اقوال ہوں یا افعال کبھی تو بعض خاص حالات سے وہ پیدا ہوتے ہیں اور کبھی خود اقوال یا افعال بعض حالات کو پیدا کرتے ہیں، اسی طرح الفاظ جن معانی پر دلالت کرتے ہیں ان کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، جیسے کبھی تو دلالت کی یہ کیفیت وضع واضع کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی بنانے والے اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ فلاں لفظ سے فلاں بات سمجھی جائے گی یا فلاں فعل (مثلاً ہاتھ اٹھانے) سے سمجھا جائے گا کہ ہاتھ اٹھانے والا سلام کر رہا ہے، یا کبھی یہ بات طبعی تعلق کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہاتھ ٹیکنے یا سجدہ کرنے سے طبعاً سمجھا جاتا ہے کہ سجدہ کرنے والا اس عظمت کا اظہار کر رہا ہے، جو اس کے دل میں مسجود لہ کے متعلق پائی جاتی ہے، حالات کو جنسی تعلق علوم سے بھی ہے اور علوم سے یہی رشتہ قدسی نفوس اور نفسی احوال کا ہے، ان تمہیدی باتوں سے غالباً یہ چیز سمجھ میں آسکتی ہے کہ فروعی مسئلہ کی تفصیل کا حکم بظاہر دیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ بہ باطن اس مسئلہ کی اصل کی طرف ترغیب دلائی گئی ہے یا بظاہر کسی فروعی مسئلہ کی ممانعت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درحقیقت مخاطب کے دل میں جس سے ممانعت کرنے والا نفرت پیدا کرانی چاہتا ہے

یا کسی چیز کی بظاہر تعریف یا خوبی اس شے کی مدح ہوتی ہے، یہی مآل مذمت کرنے کا ہے، یعنی بظاہر کسی چیز کی مذمت خود اس شے کی درحقیقت مذمت ہے۔ (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو) یعنی کہنے والا کسی کو جب کہتا ہے کہ فقیر کو کچھ دو، یا حکم کرتا ہے کہ فلاں شخص کو سلام کرو، یا فلاں کو سلام نہ کرو، یا کہتا ہے کہ نماز بہت اچھی چیز ہے، اور نازو نخرے، اترا اترا کر چلنا بُری بات ہے،

زمخشری کی ان ساری قسموں سے جس مطلب کو ہر زبان دان سمجھتا ہے، اسی کو کلام کا ظاہر مطلب قرار دیا جائے گا، لیکن مذکورہ بالا اقوال سے یہ باتیں جو سمجھ میں آتی ہیں کہ بولنے والا مخاطب کو سخاوت کا حکم دے رہا ہے، یعنی فقیر کو کچھ دو سے سخاوت کا حکم جو سمجھ میں آتا ہے، یا سلام کرنے کا حکم جس کے لئے دیا گیا ہے، اس کی تعظیم مخاطب سے بولنے والا کرانی چاہتا ہے، یا جس کے سلام سے اس نے منع کیا تھا، اس کی اہانت مقصود ہے، یا نماز کو اچھی چیز قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ حظیرۃ القدس کی طرف توجہ اور اس کی طرف خضوع و خشوع کو وہ اچھی بات قرار دے رہا ہے، یا نازو نخرے وغیرہ سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ غرور اور خود پسندی کی وہ مذمت کر رہا ہے، قرآن ہی باتوں کو کلام کا باطنی پہلو سمجھنا چاہئے۔

(اب اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے) کہ اسلامی تہذیب سے جن علوم پنجگانہ کا تعلق ہے، یہ سارے علوم "ظاہر شریعت" ہی کے دائرے میں داخل ہیں، باقی شریعت کا باطن یا اس کا باطنی پہلو جس کا ذکر آئندہ آرہا ہے، یہاں صرف اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ عوام الناس میں یہ جو مشہور ہوگیا ہے کہ علم کلام اور فقہ کا تعلق تو ظاہر شریعت سے ہے، اور علم تصوف یا تزکیہ و تصفیہ کے آداب کا ذکر جن علوم میں کیا جاتا ہے اور اشتغال یا نسبتوں کی تفصیل جن میں بتائی گئی ہے یا سلوک کا علم ان سارے علوم کا باطن شریعت سے تعلق ہے، میرے نزدیک یہ صرف ایک غلط سی بات ہے،

کیونکہ ان پنجگانہ علوم میں سے کوئی علم بھی ہو سب میں یہ بات مشترک ہے کہ ان کے اصول اور اساسی امور کی تصریح تو اصل شریعت میں کی گئی ہے، یعنی اصل سب کے منصوص ہیں، باقی جزئی احکام و مسائل کا ان ہی اصولی باتوں سے پیدا کرنا اور ان کی کلی بنیادوں کو استوار مستحکم کرنا سب کے متعلقات اور مبادی کو منقح و متعین کرنا ان کا حاصل کہ ہر علم اور ہر فن کے اندر یہ کیا گیا ہے، خواہ وہ کلام ہو یا فقہ، تصوف ہو، یا علم تصفیہ و تزکیہ، اشتغال و سلوک کچھ بھی ہو سب کا

حال اس باب میں مساوی ہے۔)

عبقہ (۷)

نسمہ کی ہر ہر قوت کی تہذیب و اصلاح کے تین درجے ہیں، نفس ناطقہ اپنے مختلف اشغال و اعمال کے ضمن میں اس قوت سے بقدر ضرورت جب تک استعمال لیتا رہتا ہے، یہی اس قوت کی تہذیب و اصلاح کا ابتدائی مرحلہ ہے، اور دوسرا درجہ تہذیب کا اس قوت کے یہ ہے کہ جن امور کا حصول اس قوت سے وابستہ ہے یا جو خدمات اس سے متعلق ہیں، ان امور اور ان خدمات میں نفس ناطقہ اس قوت کو اس طور پر استعمال کرے کہ گویا اسی کو اس نے اپنا مستقل نصب العین بنا لیا ہے، اور ہر چیز سے الگ ہو کر اسی کام میں نفس تنہا مشغول ہو جائے، یہ اس قوت کی تہذیب کا وسطانی اور میانی درجہ ہے۔

اور تیسرا درجہ ان ہی قوتوں کی تہذیب کا یہ ہے کہ جو جو کام ان سے متعلق ہیں، ان کاموں کے حصول میں وسعت پیدا ہو جائے اور غیب سے ان میں تائید ہونے لگے، اس مرحلہ پر پہونچ کر ان سارے کاموں میں جن کا اسی قوت سے تعلق ہے، نفس ناطقہ اس قوت کو بغیر استعمال کئے لگتا ہے، اور جو نتائج اس کاروبار پر مرتب ہو سکتے تھے، بآسانی بغیر کسی مشقت و محنت کے وہ حاصل ہونے لگتے ہیں، اور اس قوت کی تہذیب کا یہ آخری و انتہائی درجہ ہے، یہ تو نسمہ کے قویٰ کی تہذیب کا اجمالی ذکر تھا، تفصیلی طور پر اگر اس کو سمجھنا چاہتے ہو تو حسب ذیل بیان میں غور کرو۔

قوت عاقلہ کی تہذیب کی ابتداء یوں ہوتی ہے، کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی عظمت و جلال کے متعلق جو صحیح واقعی عقائد ہو سکتے ہیں، وہ یہ کہ کمالات کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کی ذات انتہائی مراتب پر ہے، بہترین خوبیاں اور محاسن، فضائل و فواضل جن سے وہ متصف ہے، نیز اپنے تاثیری عمل میں اللہ کائنات میں رد و بدل تغیر و انقلاب پیدا کرنے میں خدا کی ذات جس استقلالی مقام کی مالک ہے، ان امور میں اس کی توحید اور یکتائی کا جو واقعی حال ہے، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام جس احترام و تعظیم کے مستحق ہیں، اور یہ کہ ان کی پیروی کس حد تک واجب و لازم ہے، ان امور کے متعلق جو واقعی اعتقاد اور یقین آدمی کو رکھنا چاہئے، اور اسی کے ساتھ آخرت کا یقین یعنی یہ بات کہ آدمی جو کچھ اس وقت کر رہا ہے، اس کا بدلہ دینے والا بھی یہاں موجود ہے، یہ غلط

یہاں یہ ہے کہ بنی آدم بغیر کسی نصب العین کے پیدا کئے گئے ہیں اور ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں کی گئی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ہر شخص جو کچھ کر رہا ہے اس کے نتائج سے اس کو دوچار ہونا پڑے گا، اچھے کاموں کے اچھے انجام سے اور برے کاموں کے برے انجام سے، الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے عقائد اور یقینیات سے قوت عاقلہ کی اصلاح اور تہذیب کا کام شروع کیا جاتا ہے ان عقائد کی طرف زندگی کے عام گزرنے والے واقعات کے ضمن میں آدمی کی توجہ مبذول ہوتی رہتی ہے، مثلاً مرض، بیماری، صحت وعافیت، فقیری وامیری، مصائب میں مبتلا ہونے کے وقت پھر ان سے نجات یاب ہونے کی شکلوں میں اپنے ان عقائد کی طرف توجہ کرنے کا موقعہ اس کو ملتا رہتا ہے، یعنی جن مصیبتوں میں مثلاً وہ مبتلا ہوجاتا ہے، تو سمجھتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ ہی کے حکم سے ہوا، اور ان مصائب سے جب خلاصی میسر آتی ہے، تو یقین کرتا ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ہی نے اس کو ان سے نجات عطا فرمائی، خیال کرتا ہے کہ خدا نے اس کی دعائیں سن لیں، اس کے ضرورت اور بے بسیوں کو وہ دیکھ رہا تھا، کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہ تھی، اسی طرح جن احکام کی تعمیل کا حکم دیا گیا ہے، ان کی تعمیل کے ضمن میں، یا جن سے ممانعت کی گئی ہے، ان سے بچنے کے ضمن میں وہ اپنے اعتقادی احساسات کی بیداری سے متنبہ ہوتا رہتا ہے کیونکہ احکام الٰہی کی تعمیل اور ان ہی جیسے جن چیزوں کی ممانعت کی گئی ہے ان سے پرہیز دلالت کرتا ہے کہ خدا کی عظمت سے جس کا قلب معمور ہے آخرت کا یقین اس کے دل میں ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام کی پیروی واتباع کو وہ واجب سمجھتا ہے، جو چیزیں شعائر اللہ سمجھی جاتی ہیں ان کا احترام کرتا ہے، نیز پیغمبروں کی جن لوگوں نے پیروی کی ان کا ساتھ دیا، ان بزرگوں کی تعریف کرنا، اور جنہوں نے مخالفت کی ان کی مذمت، اسی قسم کی باتیں بھی عقیدت کے اس جذبہ کو ابھارتی رہتی ہیں، جو انبیاء علیہم السلام کی اس کے قلب میں پائی جاتی ہے، جن لوگوں کی قوت عاقلہ تہذیب کے اسی درجہ تک پہنچ جاتی ہے، ان ہی لوگوں کو "مومنین" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور اس ابتدائی درجہ کی تکمیل کے بعد دوسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے کہ مذکورہ بالا عقائد صحیحہ کے متعلق غور وفکر کو نفس اپنا مستقل مشغلہ بنا لیتا ہے، اور کلام وتصوف کے جو ائمہ گذرے ہیں، ان کے کلام میں ان عقائد کے متعلق جو باتیں پائی جاتی ہیں ان کو تلاش کرتا رہتا ہے جس کی وجہ سے جو نقائص اور جھگڑے یہاں رہ جاتی ہیں، تو آپ ان کی نگاہوں کے سامنے آجاتی ہیں نقص اور کمال میں جو فرق ہے، وہ سب اس پر واضح ہونے لگتا ہے، ان عقائد کی تفصیل وتشریح پر

بتدریج بڑھتا چلا جاتا ہے، اور اب سمجھنے لگتا ہے کہ کمالات جن کا انتساب نبوت کی طرف
بھی کیا جاتا ہے، اصطفاء کی طرف بھی لیکن واقعۃً ان دونوں میں کتنا بڑا فرق ہے، اسی طرح یہ بات
کہ اسباب کی راہ سے حق تعالیٰ کے تاثیری افعال کا جو ظہور ہوتا ہے اس میں اور جن تاثیرات کا تعلق
ان کی عادات سے تعلق ہے، دونوں میں کیا فرق ہے، یا یہ کہ اسباب کو منسوب بنا کر تاثیری افعال
صادر ہوتے ہیں، اور خود اسباب ہی غالب آکر جن تاثیرات کو نمایاں کرتے ہیں ان دونوں کے درمیان
میں کیا اختلاف ہے، وہ جانتا ہے کہ ناسوتی چیزوں میں باہم قرب کے جو تعلقات ہیں، ان میں اور
عالم سے بعید اشیاء ان ہی ناسوتی امور سے قرب کا جو تعلق رکھتے ہیں، قرب کی ان دونوں
کیفیتوں میں کیا امتیاز ہے، الغرض انبیاء علیہم السلام میں اور دوسرے اہل کمالات میں یا ان کی وحی
اور الہام میں یا عصمت میں اور حفظ میں کیا فرق ہے، یا رسول ہونے میں اور مقرب ہونے میں کیا
امتیاز ہے، ان سب باتوں کو وہ جاننے لگتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ساری اعتقادی باتوں کے متعلق اس کا مطالعہ مستقل ہوتا ہے اور سب پر
استقلالی فکر و نظر ڈالتا ہے، مثلاً نبوت کے متعلق یا معاد و عالم آخرت کی تفصیلات کے متعلق جتنی
معلومات کی یہی نوعیت ہوتی ہے، جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہونچ جاتی ہے،
اسی کو راسخ عالم کہتے ہیں۔

تیسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے کہ مذکورہ بالا سارے امور کی کنہ اور ماہیت تک رسائی
ہو جائے، اور ان امور کے جو مختلف قوالب ہیں، ان قوالب کی خصوصیتوں میں امتیاز کی صلاحیت
اس میں پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً انبیاء کے کمالات میں عالم کے مختلف حالات اور مختلف قرنوں کا
جو دخل ہوتا ہے۔

نیز پیغمبروں کے مصطلحات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ اس کا عارف ہوتا ہے، یعنی جانتا ہے
کہ سارے پیغمبروں اور راہنماؤں کا مدعا و مطلب ایک ہی ہے، واقعہ واحد ہے، لیکن اس واقعہ
کی تعبیریں مختلف ہیں، کسی نے اجمال سے کام لیا ہے، اور کسی نے تفصیل سے، ایک ہی چیز کو کسی
خاص عہد اور قرن میں کسی خاص محسوس چیز کی تشبیہ کے رنگ میں پیغمبروں نے بیان کیا ہے اور
دوسرے عہد میں کسی دوسری محسوس چیز کی تشبیہ کا پیرایہ انھوں نے اختیار کیا ہے، قرآنی آیت،

انا اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ الآیۃ — ہم نے وحی نازل کی نوح پر اور ان پیغمبروں پر جو ان کے بعد آئے)

میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

بہرحال پڑھنے والے حضرات انبیاء علیہم السلام کے پیش کردہ عقائد کے اسرار و رموز سے واقف ہو، اور جانتا ہے کہ ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیریں ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں، ان تعبیروں میں تطبیق دینے کا بھی سلیقہ وہ رکھتا ہو، اور ان تعبیری اختلافات کی نوعیتوں سے بھی واقف ہو، یہ بھی جانتا ہو کہ تعبیر چلتی ہیں، یہ اختلافات جو پیدا ہوئے اس کے اسباب کیا ہیں، خود انبیاء علیہم السلام اور ہادیوں کے کمالات میں مدارج کا جو اختلاف تھا اس کو ان اختلافات میں کس حد تک دخل ہے، اور جو لوگ ان کے مخاطب تھے، ان کی صلاحیتوں اور استعدادوں میں جو اختلافات تھے، وہ کس حد تک اثر انداز ہوئے ہیں، الغرض جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس بلند رتبہ کو طے کر لیتی ہے، اسی کو "الراسخ فی العلم" کہتے ہیں، یعنی علم میں اس کا قدم خوب بھی طرح گڑا ہوا ہے، اس طبقہ کے علوم پر گفتگو بہت طول طلب ہے، اس قسم کا رسالہ جیسی تو یہ کتاب ہے، اس میں اس کی گنجائش نہیں نکل سکتی، علاوہ اس کے ایک قصہ یہ بھی ہے کہ عموماً اس طبقہ کے افراد کی گفتگو کی بنیاد زیادہ تر وجدان پر ہوتی ہے یا ان کلیات پر جو مبنی ہوتے ہیں، جو غیب سے اتر کر ان کے علمی احساسات میں جاگزیں ہو جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے علوم زیادہ تر حدسی ہوتے ہیں، یا لمی استدلالی چیزیں ان کے یہاں بہت کم پائی جاتی ہیں، دلیل و حجت والے ان کے تذکروں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، البتہ کبھی کبھی ان ذہنوں کی پاس خاطر سے جو بیچارے استدلال و حجت کے عادی ہیں، یہ استدلالی رنگ بھی اختیار کر لیتے ہیں، بہرحال ان ساری باتوں کا تعلق قوت عاقلہ کی تہذیب اور اس تہذیب کے مختلف مدارج سے تھا۔

اور قوت عاملہ کی تہذیب و اصلاح کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ اعمال و اشغال کے ضمن میں بعض قدسی کیفیات کا احساس آدمی کو ہونے لگتا ہے، مثلاً وضو کے بعد قلب میں خاص قسم کے انشراح کی یافت، یا نماز میں سکینت و طمانیت کی کیفیت کا ادراک یا عبادتی مشاغل (درود و وظائف) اور اذکار کے ضمن میں یا گزشتہ بزرگوں کے قصوں سے وعظ و تذکیر سے صاحبان کمال کی صحبت ان کے ساتھ نشست و برخاست رکھنے سے آدمی میں غیب کی طرف توجہ اور اس کا اشتیاق جو پیدا ہوتا ہے، یہ ساری باتیں قوت عاملہ کی تہذیب کے ابتدائی مراحل ہیں جن کی قوت عاملہ اس درجہ کو طے کر لیتی ہے، ان کو اصطلاحاً صاحب شغل بھی اور صاحب کیفیات بھی کہتے ہیں،

اسی طرح قوت عاملہ کی تہذیب کا درمیانی اور وسطانی درجہ یہ ہے کہ غیب کی طرف خصوصی

شخصی توجہ کی قدرت آدمی میں پیدا ہو جاتی ہے یعنی اشغال و اعمال اذکار و اوراد یا اسی قسم کی دوسری باتوں سے قطع نظر کے باوجود بھی غیب سے شخصی ربط پیدا کرنے کی مشق ان کو ہو جاتی ہے جن لوگوں کا وجدان اس منزل تک پہونچ جاتا ہے ان کی توجہ فیض یا فیوض و برکات کا جتنی زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتی ہے اس راہ کے مبتدیوں اور نوآموزوں کے لئے اس کا عشر عشیر حاصل کرنا بھی اشغال و اذکار کی مدد سے دشوار ہوتا ہے۔ ان لوگوں کو جن کی قوت واہمہ اس مقام تک ترقی کر کے پہونچ جاتی ہے اصحاب مراقبہ کہتے ہیں۔

بہر حال قوت واہمہ کی تہذیب کا انتہائی مقام یہی ہے کہ غیب کی طرف توجہ کی یہ کیفیت آدمی میں اپنا مرکز قائم کر لے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حظیرۃ القدس سے اس شخص کا دوامی ربط و سررشتہ قائم ہو جاتا ہے ہمیشہ زندگی کی کیفیتوں میں وہ غرق رہتا ہے دوسرے اعمال و اشغال و اذکار و اوراد سے تعلق اس توجہ میں خلل انداز نہیں ہوتے۔

باقی توجہ کے لفظ سے جس کیفیت کی میں تعبیر کر رہا ہوں یہ سمجھنا چاہئے کہ تصور یا تصدیق کے قبیل کی یہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ وجدانیات کی ایک کیفیت ہے گویا کسی چیز کی آدمی کو جیسے رٹ لگ جاتی ہے غریبی حال ان کا ہوتا ہے ٹھیک جیسے پیاسے میں پانی کی ہوک لگ جاتی ہے غیب کے متعلق بھی کیفیت ان میں پیدا ہو جاتی ہے۔ جن لوگوں میں توجہ کی یہ کیفیت مرکوز ہو جاتی ہے ان کو صاحبان دوام حضور کہتے ہیں۔

توجہ

دوام حضور کی اس کیفیت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے واہمہ سے اپنی قوت واہمہ کا ربط دوام حضور والے لوگ قائم کر سکتے ہیں اور اس کا رخ اس دوسرے شخص کے واہمہ کی طرف پھیر دیتے ہیں جس کا اثر ہوتا ہے کہ اس دوسرے آدمی کا واہمہ بھی اس کیفیت کے کم و بیش اثر کو ایک حد تک محسوس کرنے لگتا ہے جو صاحب دوام حضور میں پائی جاتی ہے۔ دوسرے کی قوت واہمہ سے صاحب دوام حضور اپنی قوت واہمہ کا جو ربط قائم کرتے ہیں اسی کا اصطلاحی نام توجہ ہے۔

ہمت

نیز دوام حضور والوں کی قوت واہمہ میں اس کی بھی قدرت پیدا ہو جاتی ہے کہ کسی خاص کام کے نتیجہ پر یا کسی نامعلوم کی بات کے حصول پر یا ضرر رساں امر کے ازالے پر اپنی قوت واہمہ کی توجہ کو مرکوز کر دیں یا کسی کے دل میں اپنی محبت ڈالنا چاہیں تو جیسا وہ چاہتے ہیں ویسا ہی واقع ہو جاتا ہے اسی کا اصطلاحی نام ہمت ہے۔

اسی طرح قوت متخیلہ کی تہذیب و اصطلاح کی انتہائی کیفیت سے ہوتی ہے اگرچہ

خیالات اور دور از کار بیہودہ خبروں، اور مختلف وسوسے جن کی دل میں ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی ہے، ان کی طرف دینی مشاغل اور عبادات کی مداومت کی وجہ سے مستقل توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا ہے نہ ان کے انکار ہی کی طرف توجہ ہوتی ہے اور نہ اقرار و اثبات کی طرف،

اور درمیانی درجہ باطنی قوت کی تہذیب کا یہ ہے کہ ان واہی تباہی بیہودہ خیالات اور خبروں سے بے تعلق رہنے کی مستقل کوشش کی جائے اور قصداً دل سے ان کو باہر نکالا جائے، جن کا تخیل اس مقام تک ترقی کرکے پہنچ جاتا ہے، ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا خیالات میں جو خیال بھی ان کے اندر آتا ہے، فوراً اس کو ہٹا دیتے ہیں، اسی لئے ایسے مشاغل جن سے طرح طرح کے خیالات کا ہجوم قلب پر ہوتا ہے، ان سے وہ پرہیز کرتے ہیں، لوگوں سے ملنا جلنا کم کر دیتے ہیں، اور عوام الناس کی باتیں اور خبروں پر کان بھی نہیں لگاتے، مختلف تصویری شکلوں یا طرح طرح کے رنگ کو دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے، عام مجلسوں اور محفلوں میں بھی شریک نہیں ہوتے، بازار اور جہاں لوگوں کا ہجوم ہو، ان سے بچتے ہیں، ان ہی لوگوں کو اصطلاحاً اصحاب تجرید و تصفیہ کہتے ہیں۔

کشف

اعلیٰ قوت متخیلہ کی تہذیب کی انتہاء یہ ہے کہ متخیلہ تہذیب کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے، ان کے سامنے مثالی صورتیں محسوسات کی شکل اختیار کرکے نمایاں ہوتی ہیں یا کبھی حسین و جمیل شاداب آب و رنگ کے ساتھ ہی صورتیں ان کے سامنے جلوہ افروز ہوتی ہیں یا کبھی نورانی اجرام کی شکل میں سامنے آتی ہیں یا ان صورتوں کے قالب میں کبھی چہرہ پیدا ہوتی ہیں جن کی عظمت اور احترام دیکھنے والے کے دل میں ہوتی ہے، کبھی ان کا ظہور باضابطہ مرتب کلام کی شکل میں ہوتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اس کو دور سے سن رہا ہے، اور یہ حالات اس پر بیداری میں بھی پیش آتے ہیں، اور خواب میں بھی، ان ہی لوگوں کو اصحاب کشف کہتے ہیں۔

قلب یعنی قوت عازمہ یا ارادی قوت کی تہذیب کی ابتداء تو اس سے ہوتی ہے کہ حرکات وسکنات میں برے اخلاق کا اس سے اظہار نہیں ہوتا بلکہ اس قسم کا آدمی ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی پہلو کو ان مقامات میں تلاش کرتا رہتا ہے، جہاں ان کے ملنے کی امید ہوسکتی ہے، اور ایسا رویہ اختیار کرتا ہے، جس کی وجہ سے برے خصائل اور بد عادتوں کی بنیاد اکھڑ جائے، اور اچھے عادات و خصائل کی جڑیں اس کے اندر عضو عملی کے ساتھ جم جائیں، تہذیب کا یہ درجہ جب طے ہو جاتا ہے، تو ان لوگوں کو جو یہ مقام حاصل کرلیتے ہیں "مہذب الاخلاق" کہتے ہیں۔

اور درمیانی درجہ قلب کی تہذیب کا یہ ہے کہ آدمی مستقل توجہ اپنی قلب پر مرکوز کر دے اور

پہنچا ادارے کے ساتھ ان حالات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہ چند احوال طیبہ یا پاکیزہ احوال
کہے جاتے ہیں جیسے وجد، شوق، خشیت، خوفِ الٰہی، محبتِ حق، امید و رجا، خاکساری و مسکنت، انابت
و تضرع وغیرہ اسی قسم کی باتیں ۔

ان پاکیزہ احوال کے پیدا کرنے میں کبھی بعض چیزوں سے بھی امداد لی جاتی ہے مثلاً
محبت کے اشعار یا عشق کے افسانے یا ان قصوں میں عاشقان جانباز کی سرفروشیوں اور پاکبازی
کا حال بیان کیا گیا ہے ۔ الغرض یہ یا اسی قسم کی چیزوں کے سننے سے قلب کی اصلاح و تہذیب میں
کافی مدد ملتی ہے ۔ اصطلاحاً ان ہی لوگوں کو صاحبانِ حال یا صاحبان حالات بھی کہتے ہیں ، اور
قلب کی تہذیب کی انتہا یہ ہے کہ حالات ملکات کی شکل اختیار کر لیں یعنی ان میں رسوخ اور استحکام
کی کیفیت پیدا ہو جائے ۔ ان ملکات سے پہلوں میں دوسری کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کی جڑیں
قلب کی گہرائیوں میں قائم ہو جاتی ہیں ۔ ان ہی کیفیتوں کی تعبیر "مقامات" کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً
محبت ترقی کر کے رنگ حب بن جاتا ہے ، تو اس سے صبر اور توکل ، استقامت وغیرہ کی کیفیتیں قلب
میں جاگزیں ہو جاتی ہیں ۔ ان لوگوں کو صاحبان مقامات کہتے ہیں ۔

ابتدا قوت محرکہ کی تہذیب کی ابتدا اس سے ہوتی ہے کہ زندگی کے ان عام مشاغل کے
ضمن میں جن سے نفس کو دلچسپی ہوتی ہے ، خورد و نوش ، لباس ، مکان ، بیوی بچے وغیرہ کے تعلقات
کے سلسلہ میں قوت محرکہ کے استعمال کو صرف ضروری حد تک محدود رکھا جائے اور زندگی کے ان
عام کاروبار میں ان چیزوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے ۔ ایسا آدمی
متقی اور فرماں بردار کہلاتا ہے ۔ اور وسطانی حد اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی
مرضیات کی پابندی کو اپنا مستقل شیوہ بنا لیا جائے یعنی اوقات کی پوری پابندیوں کے
ساتھ اس کی کوشش کی جائے کہ حتی الوسع نوافل و عبادات سے ان کو معمور کیا جائے اور نفس کے لئے
میں دخل اندازی نہ کی جائے ان کو اپنے حال پر اس طریقے سے چھوڑ دیا جائے کہ عبادت میں ان
سے خلل نہ پیدا ہو ایسا آدمی "عابد" کہلاتا ہے ۔

اور انتہا قوت محرکہ کی تہذیب کی یہ ہے کہ نفس کو حتی الوسع بے کار رکھا جائے ۔ حتی الوسع کا
مطلب یہ ہے کہ تحصیل یا کسب معاش کے حالات مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان حالات میں تو آدمی میں عبادت
کرنے کی قوت اور قدرت ہی باقی نہیں رہتی بہرحال ان ناگزیر حالات کے سوا نفسانی لذائذ
کے خواہشوں کو کم کرتے ہوئے یعنی قلت طعام ، قلت منام (نیند) قلت کلام کا اپنے آپ کو عادی

بتلائے ہوئے ہر قسم کی مشقتوں کی برداشت پر آمادہ ہو جانا، اور ہمہ وقت ان ہی میں مشغول رہنا (اس کا نام مجاہدہ ہے) اور جو اس طریقے کو اختیار کرتا ہے اسی کو لوگ صاحب مجاہدہ کہتے ہیں،

اصحاب یمین | یہ سارے طبقات جن کا ذکر کیا گیا "اصحاب یمین" والے لوگ ہیں اگرچہ ان میں ہر ایک کا مقام وہی ہے جو صاحبان سعادت کے ساتھ مخصوص ہے لیکن باہم ان میں بھی مراتب و مدارج کے لحاظ سے اتنا ہی فرق ہے، جتنا کہ آسمان و زمین میں ہے قرآن میں اسی کی طرف

وللآخرۃ اکبر درجات واکبر تفضیلا

اور آخرت (یعنی آنے والی زندگی) میں مدارج کا تفاوت بھی بہت زیادہ ہوگا، اور باہم ایک دوسرے پر برتری بہت زیادہ حاصل ہوگی۔

کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے،

لیکن یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ تہذیب و اصلاح کے مذکورہ بالا طریق کی تکمیل کرنے کے بعد خوش قسمتی سے جو محبت کی قلبی کیفیت کے پالینے میں کسی طرح کامیاب ہو گیا، یا اس پر عشق یا خوف اور ترس کی ایسی کیفیت مسلط ہو جائے کہ اس کے سارے قویٰ کا احاطہ کرلے اور ظاہر و باطن میں سب کے سب کیفیت اس طریقے سے پیوست اور جاری و ساری ہو جائے کہ گویا بالکلیہ اسی کیفیت کے قابو میں رہ گیا ہے، گویا اس کیفیت کے اقتضاؤں کے سامنے بے بس و پابند کر دیا گیا، جس کو یہ حال ہو گیا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ نفس کی تہذیب کا جو آخری اور انتہائی مقام ہو سکتا ہے، وہ اس کو حاصل ہو گیا، اس کی ساری قوتوں کی تکمیل اس ذریعے سے ہو جاتی ہے، اور شریعت کے آداب سے ظاہر و باطن میں وہ آراستہ و پیراستہ ہو جاتا ہے، وہی "اصحاب یمین" کا پیشوا اور سردار بن جاتا ہے، گویا کچھ یوں خیال کرنا چاہئے کہ اصحاب یمین کے اس آخری مقام تک پہونچنے میں کامیاب ہونے کے بعد اب وہ "سابقین" کے مدارج تک رسائی حاصل کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔

تنبیہ: نفس کی تہذیب و اصلاح کا مذکورہ بالا طریقہ یعنے ہر ہر قوت کی تکمیل کی مستقل اور جداگانہ کوشش، یہ دراصل قدماء صوفیہ کا طریقہ تھا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ استوار و مستحکم ہونے میں اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا لیکن اس راہ سے کامیابی حاصل کرنے والے بہت کم ہیں لیکن متاخرین (صوفیہ) ایک خاص "وجدانی نسبت" کے پالینے میں کامیاب ہو گئے ہیں یعنے

ایک خاص قلبی کیفیت کا اثر آدمی کی ساری قوتوں پر بہت ہی لطیف اور آسان راہ سے چھا جاتا ہے - اور وہ یہ ہے کہ اگر قوت واہمہ کا انتہائی تعلق حظیرۃ القدس ہی سے قائم کر دیا جائے اس تعلق کو قائم کرنے کے لئے ہر چیز سے الگ ہو کر لوگ یکسوئی اور تجرد کی زندگی اختیار کرتے ہیں، اور اس لئے تاکہ حظیرۃ القدس سے کیفیت مقدسہ کا نزول تسلسل اور دوام کے رنگ میں شروع ہو جائے اپنی آخری باطنی ہمت کو اسی پر مرکوز کر دیتے ہیں، اور یہ جو بیان کیا گیا کہ قلبی کیفیت کا اثر ساری قوتوں پر چھا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی قوتوں کا باہم ایک دوسرے سے ربط و تعلق ہے پھر ان آئینوں کے تعلق کی حالت بھی ہے جنہیں باہم ایک دوسرے کے سامنے رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جو چیزیں ایک آئینہ میں منعکس ہوں گی وہی دوسرے آئینے میں بھی منطبع ہوں گی، اسی طرح جو کیفیت اس قسم کی کسی ایک قوت میں پیدا ہوتی ہے، وہی کیفیت دوسری قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے اگر دوسری قوتوں میں یہ اثر بعینہٖ نہ پیدا ہو لیکن فوراً تمام قوتوں کا کسی ایک قوت کے اثر سے متاثر ہو جانا غیر ضروری ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، یہی طریقہ سادات نقشبندیہ کا ہے، بہرحال یہی وجہ ہے جو موجب ہوا (ہر شخص کا ایک خاص درجہ ہے اس کی عزت و رسوخ پہچانتے ہیں) اس کتاب میں نسبتوں کی تہذیب اور اصحاب نسبت کے مدارج و مراتب کے متعلق اجمالی ارشادات کا درج کرنا مقصود تھا، یہی تھے، لیکن یہی بات صحیح ہے کہ اس علم میں صرف اشاروں سے کام نہیں چلتا، جس کو ان کا اصل واقفیت کے لئے چاہئے کہ ان بزرگوں (صوفیہ) کی معتبر کتابوں کا مطالعہ کیا جائے -

عبقہ (۸)

"اسباب سعادت کے مدارج و منازل یعنی منزل دوم کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا"

منصب اعتقاد پذیری صحیح (جس میں اپنے تعین تو شخص کا شعور پیدا ہو جاتا ہے) کی روح کے متعلق یہ جاننا چاہئے کہ اپنے خالق اور رازق کا علم و احساس ہر روح میں پایا جاتا ہے، لیکن روح کے اس علم کی نوعیت وہ نہیں ہے جو عقلی اور وہمی اشیاء یا دیگر علم کی مختلف قسموں کی نوعیت کی ہوتی ہے بلکہ روح کا یہ علم علم حضوری کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے، اور صحیح معنوں میں حضوری بھی نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا خاص علم ہے، جسے -

"علم انطوائی"

سمجھنا چاہیے تو یا ممکنات کے علم کی جو نوعیت حق تعالیٰ کے مرتبہ احدیت میں ہے یہی نوعیت روح
کے اس علم شعوری کی ہے، جو اپنے پیدا کرنے والے کے متعلق اپنے اندر رکھتی ہے یعنی جیسے خود
حق تعالیٰ جل شانہٗ کی ذات مبارک گویا ان تمام اشیاء کی جنہیں وہ جانتا ہے، علمی صورت ہے،
اور اسی لیے اپنی ذات کا علم چونکہ ہے، اسی علم میں سارے مخلوقات کا علم بھی لپٹا ہوا (منطوی)
ہے مطلب یہی ہوا کہ ہر ممکن کو حق تعالیٰ کی ذات سے جب وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کو اس
معلوم سے ہوتی ہے جس کی وہ صورت ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ اپنی ذات
کا شعور جب ممکن میں بیدار ہوگا، تو بعینہٖ یہی بات باری تعالیٰ کے شعور کی بیداری بھی بن جاتی ہے،
یعنی اپنی ذات کی شعوری بیداری کے ضمن میں حق تعالیٰ کی ذات کا شعور بھی ممکن میں پیدا ہو جاتا
ہے، انسانی مثال گویا ایسی ہے کہ عالم کو بالذات علم تو (مثلاً زید) کا نہیں بلکہ اس کی علمی صورت
ہی کا ہوتا ہے، لیکن اسی علمی صورت کے علم میں خود زید کا علم بھی عالم کو حاصل ہو جاتا ہے، شاید جو کہا
گیا ہے کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے اپنے رب کو بھی
جان لیا) اس کا مطلب یہی ہو۔

بہرحال علم کی یہ قسم یعنی انطوائی علم ہو اس کی تمام دوسری قسموں یعنی تعقل، توہم، تخیل
احساس وغیرہ سے زیادہ قوی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم کی ان تمام قسموں میں عالم اپنے علم میں صورت کا
ناگزیر طور پر محتاج ہوتا ہے، بخلاف اس انطوائی علم کے جس کے متعلق ابھی تفصیل گذر چکی ہے کہ
اس میں صورت کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ انطوائی علم کے سوا علم
کی تمام دوسری اقسام میں انکشاف کا مدار و منشا ایک ایسی چیز ہے، جو عالم اور جاننے والے کی ذات
کے سوا دوسری زائد شے ہے یعنی صورت، بخلاف اس کے علم انطوائی میں تو خود عالم کی اپنی ذات
ہی مدار انکشاف ہوتی ہے، عالم کی ذات ہی اس علم کے لئے کافی و وافی ہے، کسی زائد شے کی ضرورت
اس انکشاف میں نہیں ہے، نیز دوسری خصوصیت اس علم انطوائی کی یہ ہے کہ عالم اس علم میں
براہ راست خود معلوم کی ذات کا، اور اس کی عین شخصیت کا عالم ہوتا ہے یعنی اس میں یہ نہیں ہوتا کہ
خود عالم کے علم کا تعلق براہ راست معلوم کی عین ذات سے تو قائم نہیں ہوتا، بلکہ اصل تعلق اس کا ایک

ے انطواء کے لفظی معنی لپیٹ لینے کے ہیں، اپنی ذات کے شعور کے ساتھ رب ذاتی کا شعور جو ہر شخص کو حاصل ہے اسی کو
گویا سمجھنا چاہیے کہ اپنی ذات کے شعور کے لپیٹ میں علم اور شعور ہر شخص کو حاصل ہے۔

ایسی چیز سے براہِ راست قائم ہوتا ہے جو اس کے معلوم سے مساوات کی نسبت رکھتی ہے، اور اس کے معلوم ہونے کی صورت میں مطابقت آتی ہے (یا انطباق) کہ عالم براہِ راست صورت کو جانتا ہے، اور صورت کا یہ علم اس چیز کو اس کا معلوم بنا دیتا ہے، جس کی یہ صورت ہوتی ہے، جیسا کہ تعقل میں بھی ہوتا ہے۔

بہرحال یہ علم انطباقی درحقیقت ایک معین و مشخص جزئی علم ہے، اس کی نظیر میں علم کی کسی قسم کو اگر پیش کیا جا سکتا ہے، تو وہ احساس ہو سکتا ہے، بلکہ ہر نفس اپنے بدن کو جو جانتا ہے علم کی جو کیفیت اس وقت ہوتی ہے شاید احساس سے بھی زیادہ علم انطباقی کی یہ قوی نظیر ہے۔

(جیسی معلوم ہوا کہ روح میں اپنی ذات کا جو شعور ہے یہی اس کے باری کا شعور ہے) لیکن علم کی ان قسموں میں معلوم کا شعور صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جیسے ان میں ضرورت ہوتی ہے کہ صورت کی طرف مستقل توجہ کی جائے اور قصداً اس کو اپنے سامنے لایا جائے، تب وہ چیز جس کی وہ صورت ہوتی ہے، عالم پر منکشف ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ صورت جب تک حافظہ کے خزانے میں چھپی رہتی ہے، اور عالم اس کو اپنے سامنے نہیں لاتا، اس وقت تک معلوم یعنی جس کی وہ صورت ہے، اس کا شعور عالم کو نہیں ہوتا۔

اسی طرح حق تعالیٰ کا علم انطباقی جو روح میں پایا جاتا ہے، اس علم میں بھی ضرورت ہوتی ہے روح منتقد کی شعوری توجہ اپنی ذات کی طرف ہو، لیکن یہ بات جیسے روح کو اپنی ذات کا شعور اور اس شعور کی بنیاد ہی اس وقت تک میسر نہیں آتی جب تک کہ نفس کی تہذیب اور اصلاح کا کام نہ کر لیا گیا ہو، جیسے نفس کی قوتوں کو ہر قسم کے عوارض اور پراگندہ تشویشات سے الگ کر کے جب تک اطمینانی کیفیت جس کا یہ پیدا نہیں ہوتی، خود اپنی ذات کا شعور بھی روح میں پیدا نہیں ہوتا، اس بات کو بھی ضرور یاد رکھنا چاہیے۔

نیز ایک اور قابل ذکر خصوصیت جس روح منتقد کی یہ ہے کہ فطرۃ القدس کی جانب ایک خاص قسم کی کشش اور میلان کی کیفیت اس میں پائی جاتی ہے، لیکن کشش اور میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کشش اور میلان کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں جو عشق و محبت کی وجہ سے عاشق و محب میں پیدا ہوتا ہے، اور کسی چیز کی طلب و تلاش میں میلان کی جس کیفیت کو آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اس کی نوعیت یہ بھی نہیں ہے (ل: ہر عنصر میں اپنے جیسی چیز کی طرف جو قدرتی میلان پایا جاتا ہے؟)

لہ یعنی علم حصولی سمجھنے والے سمجھتے آپ کو صرف گوشت پوست اور ہڈیوں کا ایک مجموعہ خیال کرتے تھے۔

روحِ منعقدہ کے میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کے تجربے پا ہیں تو منضبط کر سکتے ہیں یا نفسِ ناطقہ
اور جسم میں جو خاص قسم کی الفت و انس کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، اس سے روحِ منعقدہ کے اس میلان کا کچھ
کچھ اندازہ کر سکتے ہیں، نفسِ ناطقہ اور جسم میں الفت کا یہ تعلق کیوں پیدا ہو جاتا ہے؟ اس کی وجہ
ظاہر ہے، جیسے مخفی روح جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ روحِ منعقدہ کی گویا وہ صورت ہوتی ہے
اس روح طبعی کو بمنزلہ نفسِ ناطقہ سے ہوتا ہے اور نفس کا تعلق روحِ منعقدہ سے جیسا کہ پہلے ہی بتایا
جا چکا ہے، ٹھیک ویسا ہی ہے جیسے آئینہ کو آفتاب کی صورت سے، تو یہ دعویٰ کی بات ہے۔ آئینے کو صاف
شفاف کر کے جب آفتاب کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے تو آئینے کے شیشے کا جو رنگ بھی ہو سفید
یا سرخ رنگ کی آمیزش کے ساتھ آئینہ گویا آفتاب کی صورت سے گویا معمور ہو جاتا ہے، یہی حال
نسمہ کا بھی ہے کہ جب اس میں صفائی پیدا ہو جاتی ہے، اور اصلاح و تہذیب کے آثار اس میں نمایاں
ہو جاتے ہیں، تو روحِ منعقدہ کی نورانی کیفیتیں، جیسے اپنے خالق کی شخصیت کا شعور و جوش محبت
اور خیر القدس کی معرفت میں میلان، یہ دونوں باتیں نسمہ کی ساری قوتوں میں اسی طرح سرایت
کر جاتی ہیں جیسے آفتاب کا نور آئینہ میں جھلکنے لگتا ہے۔ مذہب پانے والے بچے آپ کو اسی مقام
پر پاتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا جو علم اور اعتقاد ان میں تھا، وہ مشاہدہ بن جاتا ہے، اور اعتقادات کے
سلسلے میں تقدیر کو جو آدمی مانتا تھا، یہی ایمان بالغیب، توحید افعالی کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یعنی حق
تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا فاعل ہو سکتا ہے اس کو نظر نہیں آتا، اور اس سے پہلے جس کیفیت کی تعبیر حضور
ملاء اعلیٰ سے کی جاتی تھی، وہی اب معنوی تجلی بن جاتی ہے، اور اسی سے انوار جو حجاب بنے ہوئے
تھے، عنصری حجابات کے رنگ میں جس کے سامنے آتے ہیں، اب ان کا عشق نفس اور قلب در
اضمحلال بن جاتا ہے۔ حق تعالیٰ کی عظمت اور خشیت و خوف کی کیفیتیں جو دل میں پائی جاتی تھیں،
اب اخبات بن جاتی ہیں، جیسے آفتاب کے سامنے سایہ جس طرح پچھڑ جاتا ہے، یہی حال بندے
کا اپنے مالک کے آگے ہو جاتا ہے) اور جو وہ اب عابدہ اور مشقت نہیں بلکہ لذت بن جاتا ہے
یا ان اعمال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جو آدمی سے اضطراراً صادر ہوتے ہیں، مثلاً غصہ یا خوشی
کے مواقع میں بے ساختہ جو حرکات آدمی سے سرزد ہوتے ہیں، یہی حال ان اعمال و افعال کا اس
شخص کے لئے ہو جاتا ہے جنہیں سب عبادت کہا جاتا ہے۔

مشاہدہ اور علم میں فرق یہ جو کہا گیا کہ علم بھی حالت میں مشاہدہ بن جاتا ہے اس کو ذہن نشین
کرنے کے لئے سمجھنا چاہیے کہ آدمی میں تخیل و حساس کی پرواز کی قوتیں

ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ ادراک و احساس کے وقت ان دونوں قوتوں کا تعلق صورت ہی سے قائم ہوتا
ہے لیکن احساس میں (جیسے دیکھنے سننے سونگھنے وغیرہ احساسات میں) جو چیز محسوس ہوتی ہے اس شے
کا خارجی وجود بھی ہوتا ہے، اور صورت جس سے ادراک و احساس کی قوت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ خیالی
میں سامنا نہ کر کے رہ جاتی ہے بلکہ صورت کا شعور بھی ممکن کہ اس سے نہیں ہوتا کہ شے کا خارجی وجود حضور
کے بالکل نئے سامنے ہوتا ہے، اور صورت اس پیچھے پڑی رہتی ہے، احساس کرنے والے گویا یہ سمجھتے
ہیں کہ گویا محسوسات کو براہ راست وہ پا رہے ہیں حالانکہ اس احساس میں بھی محسوسات کی صورت کو
دخل نہیں ہے؛

بہر حال نفس کی توجہ صورت کی طرف احساس کے وقت بالکل نہیں ہوتی، وہ احساس میں
یہ خصوصیت جو پائی جاتی ہے، کہ محسوس ہونے والی چیزوں کی حس مشترک میں جو صورتیں ہوتی ہیں،
ان صورتوں پر تحلیل و ترکیب کا عمل آدمی نہیں کر سکتا جیسے بڑی صورتوں کو چھوٹا، چھوٹی کو بڑی یا دوسرے وغیرہ
کے دوسرے کام جو ان پر نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس کی ساری توجہ حس مشترک
میں پائی جانے والی صورتوں سے ہٹ کر شے کے خارجی وجود کے ساتھ متعلق رہتی ہے

بخلاف تخیل کی قوت کے، کہ اس میں براہ راست بالذات ساری توجہ نفس کی صورت ہی
کی طرف ہوتی ہے، خیالی صورتوں پر اسی لئے تحلیل و ترکیب کا عمل آدمی کر سکتا ہے، اور کرتا ہے۔

بہر حال احساس و تخیل کی قوتوں میں جو فرق ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب اس فرق کو
سمجھو جو مشاہدہ اور علم میں ہے، یعنی علم میں تو عالم کی توجہ کا مقصد مرکز اور اس کا بالذات معلوم شے کا
مصداق نہیں بلکہ اس کا صرف مفہوم ہوتا ہے، شے کا جو واقعی مصداق ہے، جب تک براہ راست
اس کی یافت میں آدمی کامیاب نہیں ہوتا اس وقت تک وہ اس کے سوا اور کیا کر سکتا ہے، جیسے
بجائے مصداق کے شے کے مفہوم ہی سے تسلی حاصل کرے، لیکن مشاہدے میں معاملہ بالعکس
ہوجاتا ہے یعنے مفہوم نہیں بلکہ خود شے کا حقیقی مصداق ہے جس پر واقع میں وہ صادق آتی ہے،
اب وہی اس کے سامنے ہوتا ہے جیسے کسی چیز کی شخصیت کی خصوصی یافت سے آدمی سرفراز ہوتا ہے
اس وقت اس کا یہی حال ہوتا ہے، مفہوم اور مصداق میں کیا فرق ہے، اس کو اس مثال سے سمجھو،
مثلاً ہم کسی خاص بھوک کے متعلق تصور کریں یعنے سوچیں کہ فلاں بیابان میں فلاں وقت اگر ہم کو بھوک
لگی تھی جب، کہ اس وقت خود بھوک سے تمہیں بلکہ بھوک کے صرف مفہوم سے تمہاری توجہ کا تعلق قائم
ہوتا ہے، اگرچہ اسی مفہوم سے توجہ کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ اس مفہوم میں اور بھوک کا جو

واقعی مصداق ہے، دونوں میں اتحادی رشتہ پایا جاتا ہے۔ ہم بھوک کے اس مفہوم میں رد و بدل بھی کر سکتے ہیں، ترکیب و تحلیل کے عمل کی بھی اس میں گنجائش ہوتی ہے۔

لیکن فرض کرو کہ تم اسی مقام میں ایسے وقت پہنچتے ہو جب شدید بھوک جس کے مفہوم کا تم نے پہلے تصور کیا تھا، اب وہی بھوک تم کو لگ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ بھوک کی اصلی صورت یعنی اس کا جو مفہوم تھا تو جو اس سے بیت جاتی تھی، اور لگی ہوئی بھوک جو ایک وجدانی امر ہے، اب وہی تمہارے التفات و توجہ کا مرکز بن جائے گا۔ اگرچہ صورت ہی کے تعلق سے یہ بات حاصل ہوئی بہر حال جب بھوک لگ ہی جاتی ہے، اندر آسا پڑ جاتا ہے تو ختم ہو جاتی ہے تو اس عین بھوک کا جو مفہوم تھا، اس مفہوم میں غور و فکر، ترکیب و تحلیل وغیرہ کے قبول کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

مشاہدے کی یہی کیفیت اور اس کے واقعی تاثرات کا تم تعلقہ لگانا چاہتے ہو تو چاہیے کہ خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کرو، میرا مطلب یہ ہے کہ اگر تم جو ایک مومن آدمی ہو فرض کرو کسی مصیبت میں گھر جاتے ہو، مومن ہونے ہی کی وجہ سے اپنے مالک کی پناہ تسلی طلب پر اس وقت ڈھونڈنے لگتے ہو، اپنے رب کو پکارنے لگتے ہو، جی چاہتی دعائیں اسی کے آگے کرتے ہو، اسی کے سامنے جھک جاتے ہو، گڑگڑاتے ہو، اسی کے آگے کبھی پیشانی رکھتے ہو، سجدے کرتے ہو، کبھی ہاتھ اٹھا کر اسی سے مدد طلب کرتے ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ جو کچھ تم کر رہے ہو اسی کا نتیجہ ہے کہ تمہارے عقل میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ باتیں جا گزیں ہیں، سارے جہان کا خالق وہی ہے، غیب کی باتوں کا وہی جاننے والا ہے، عرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کے زیر اثر تم حق تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہو۔

میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اس اضطراب و اضطرار کی اس حالت میں مذکورہ بالا تصورات جو حق تعالیٰ کے متعلق تم رکھتے ہو ان میں سے کسی مفہوم کی طرف تمہاری توجہ کیا باقی رہتی ہے؟ اس وقت ان میں سے کسی بات کا خطرہ بھی تم اپنے اندر محسوس کرتے ہو؟ خوب اچھی طرح سوچو، میں تم کو یقین دلانا چاہتا ہوں، اور خود تمہارے وجدان کی شہادت بھی یہی ہوگی کہ ایسے حال میں یہ ساری چیزیں ہوا ہو جاتی ہیں، بلکہ اپنے اندرونی احساسات کا صحیح معنوں میں جس وقت تم اگر مزہ لوگے تو پاؤ گے کہ مذکورہ بالا تصورات و مفہومات میں سے کسی خاص چیز کو الگ کر کے دیکھنا چاہو گے، اور صحیح کر اس کو کسی دوسرے مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرو گے، مثلاً جو ان میں عام ہے یعنی خود کا ان اندازے اس کو خاص بنانا اگر چاہو گے تو شاید یہ تمہارے سمجھ کی بات نہ ہوگی

بہرحال خود اپنے باطنی احساسات میں ڈوب کر وحدت تقرب سے کام لیتے ہوئے تم مسئلہ کے راز کو پا سکتے ہو، لیتے عقل میں دیکھنے کی جو صورت حاصل ہوتی ہے، اسی عقلی صورت سے یہی خاص جو ہماری توجہ کیسے پیدا ہوگئی ہے، کہ درمیان سے یہ عقلی صورت ساقط ہو جاتی ہے، اور جاننے والا اپنی یافت میں بجائے صورت کے خود صورت والے کی ذات کو کیسے پاتا ہے، شاہدہ کا یہ ایک ہلکا سا نمونہ ہے بلکہ سچ پوچھو تو شاہدہ کی یہ ایک ناقص نظیر ہے۔

بہرحال (خود دیکھنے) کا حقیقی معنی دیدار کی پر شاہدے کا سارا دارومدار ہے، اسی کی یافت کے ساتھ شاہدے کی کیفیت وابستہ ہے، اگرچہ دیکھنے کے معنی رجوع سے شاہدے کا تعلق اسی بنا پر قائم ہوتا ہے کہ (دیکھنے) کے مفہوم کا وہ مصداق ہے بخلاف علم کے کہ آپ میں ساری توجہ (دیکھنے) کے مفہوم ہی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے، اگرچہ اس وابستگی کی بنا دیکھی اسی پر قائم ہے کہ دیکھنے کے مصداق سے دیکھنے کا مفہوم اتحادی تعلق رکھتا ہے۔

"حاصل یہ ہے کہ علم خواہ کسی درجہ کا ہو، جس کی نظارہ راسخین کے علم کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہی نوعیت اس کی کیوں نہ ہوگئی ہو، پھر بھی ان کے علم میں اور شاہدے میں سمجھنا چاہئے کہ اسی قدر فرق باقی رہتا ہے جتنا فرق تخیل میں اور احساس کے ادراک میں ہے، گویا علما کا علم تخیل کی حیثیت اور ارباب مشاہدہ کا شاہدہ احساس کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح ان لوگوں میں جو تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان میں جو توحید افعالی کی توحید سے سعادت اندوز ہوتے ہیں، ان دونوں طبقوں میں جو فرق ہے، اس کو (علم اور شاہدے) کے فرق پر قیاس کر سکتے ہو، یعنی تقدیر پر ایمان لانے والوں کی توجہ اس عقیدے کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کا پیدا کرنے والا خدا ہی ہے۔

لیکن توحید افعالی والے قرآن کا حال یہ ہوتا ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز میں اور اس کے پیدا کرنے والے میں جو خصوصی اور جزئی تعلق ہے، اسی جزئی تعلق کی یافت ان کو ہوتی رہتی ہے اس کا علم کہ زید لکھنا جانتا ہے، اور یہ بات کہ زید کو لکھتے ہوئے تم دیکھ رہے ہو، دونوں میں جو فرق ہے یہی فرق ان لوگوں میں ہے جو صرف مسئلہ تقدیر کو مانتے ہیں، اور جو حق تعالیٰ کی فعلی توحید کا شاہدہ کائنات کے ہر ہر حادثہ میں کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ لکھتے ہوئے زید کو جو دیکھ رہا ہے، اس کا مطلب یہی تو ہوگا کہ لکھنے کی ہر ہر جنبش اور ہر ہر حرف کو زید کی ذات سے جو تعلق ہے، اسی کو جزئی طور پر سامنے کر رہا ہے، لیتے یہ بات کہ

زید سے لکھنے کا جو جزئی فعل صادر ہو رہا ہے اور اس عمل کے نتیجے یعنی ہر حرف پر لکھا جاتا ہے اس کا لکھنے والا زید ہی ہے، اس کے نیچے مندرج ہے، اس سے دیکھنے والے کا دماغ اس وقت قطعاً خالی ہوتا ہے، بلکہ ہر جنبش اور ہر حرف کا حقیقی تعلق زید کی ذات سے ہے پس اس پر اس کی توجہ مرکوز ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خود عین وجود حق کی یافت یہی وہ راز ہے اجمالاً حضوری کیفیت کو تجلی ستری اور انوار کو تجلیات صوری بنا دیتا ہے، پس معلوم ہوا کہ نفس کی ادراکی قوتوں کے آئینے جس نور کی روشنی سے جگمگا اٹھتے ہیں، وہ حق تعالیٰ کے وجود عینی کی یافت ہے۔ اس وقت جزئی توجہ حق کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے، ہر صورت جو نفس کی قوتوں کے آئینوں میں ہوتی ہے، اس کا حق کے عین وجود کے سامنے ہونا، اسی وجود پر اس صورت کا اس طرح منطبق ہو جانا کہ درمیان سے صورت گویا ساقط ہو جاتی ہے، یہی اس یافت کے نشانات و علامات ہیں، یہ حال تو اس نور کا ہے جس سے نفس کی قوتوں کے آئینے جگمگا اٹھتے ہیں، باقی وہ نور جس سے قلب لبریز ہو جاتا ہے، یعنی جس کے بعد عشق، انس کی اور حلول و گمشدگی کی تمامی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور حق تعالیٰ کی خشیت و خوف اخبات کا رنگ لے لیتا ہے، تو در اصل وہ بھی حق تعالیٰ کے عین وجود کی اجمالی یافت ہی ہے، لیکن علمی صورتوں کی آمیزش بھی اس میں ہوتی ہے، معشوق کو پا لینے کے بعد عاشق پر جو حال طاری ہوتا ہے، یا بادشاہ جب باریابی عطا کرتا ہے، اس وقت باریابی پانے والوں کے قلوب بادشاہ کی عظمت سے جیسے معمور ہو جاتے ہیں، ٹھیک یہی حال (صوفی) کے قلب کا وجود عینی کی یافت کے وقت ہوتا ہے اسی طرح اس نور جس سے مستنیر ہونے کے بعد فوراً یہ کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ عبادات اس سے بے اضطراری افعال بن جاتے ہیں، تو در حقیقت یہ قلب ہی والا نور ہوتا ہے جو حرکت کی شکل میں پھیل کر پہنچ جاتا ہے، اور اسی نور کے دباؤ کے نیچے اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے معشوق کے ہاتھ آ جانے کے بعد عاشقوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، اگر تم نے اس کا معائنہ کیا ہے، تو اسی سے قوت محرکہ کی اس کیفیت کا کچھ تم اندازہ کر سکتے ہو، جیسے عاشق کے سارے حرکات و سکنات پر نیاز و عقیدت کا رنگ چھا جاتا ہے، وہ معشوق کے سامنے گویا بے حس ہو کر رہ جاتا ہے، اور یہ سارے آثار، اعمال و افعال جو اس وقت اس سے صادر ہوتے ہیں، ان کی نوعیت تقریباً اضطراری اعمال و افعال ہی کی ہوتی ہے، کہا جا سکتا ہے کہ ان چیزوں کو روکنے کا ارادہ بھی کرے تو اب یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، زیادہ ضبط سے کام لینے کی کوشش، اگر ایسی حالت میں وہ کرے گا تو شاید اس کا دم

خود انہی عبارتوں سے اس نتیجہ کو پیدا کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ ان کے خیالات کی ایک اجمالی تصویر یا تعبیر ہے۔

واقعہ تو یہ ہے (مقامات سلوک) کے لوازم و آثار، وجدان کے فوائد و ثمرات کا بیان کرنا امام ربانی کے پیش نظر ہے بھی نہیں، اس قسم کی باتیں ہم ہی جیسے لوگوں کے مناسب ہیں، اور ان کا ترک کرنا ہی ان کی شان کے مناسب ہے، اگر جو مشاہدہ و معائنہ کرکے باتیں کرتا ہو، اس میں اور جس کا اعتماد صرف سنی سنائی خبروں پر ہے، دونوں کیا برابر ہو جائیں گے؟ لیس الخبر کالمعاینۃ (عربی کی پرانی مثل ہے) (یعنی شنیدہ کے بود مانند دیدہ)

افضل المتقین اپنی کتابوں میں "صفا و تمام" اور "تجلیہ" کے الفاظ سے زبان شرع کے انہی کمالات باطنی کی تعبیر کرتے ہیں، اور نفس کی تہذیب کا نام انھوں نے تزکیہ اور تصفیہ رکھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدما (صوفیہ) اور امام ربانی یا افضل المتقین (شاہ ولی اللہ) میں جو اختلافات ہیں ان اختلافات کا تعلق صرف اصطلاحات اور ناموں سے ہے، جن حقائق کی تعبیریں ان اصطلاحات کی گئی ہیں، یا جن چیزوں کے نام رکھے گئے ہیں خود ان کے متعلق ان بزرگوں میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ بعض چیزوں کے آثار کے بیان کرنے میں بعض حضرات نے اجمال سے کام لیا اور دوسرے حضرات نے ان کی تفصیل کی طرف توجہ کی، بعضوں نے کسی چیز کے ثمرات کا تذکرہ کیا ہے بعضوں نے ان کے متعلق خاموشی اختیار کی، بعض نے یہ بات کہ فلاں مقام کا حصول کن اسباب پر مبنی ہے اس کو تفصیل سے بیان کیا، اور بعضوں نے صرف اس مقام کی خصوصیتوں کو بیان کر دیا، یا جو آثار و ثمرات اس سے حاصل ہوتے ہیں ان ہی کے بیان کرنے کو کافی خیال کیا، اسی طرح بعض اکابر نے صرف کشفی معلومات پر اعتماد کر لیا، اور بعضوں نے قرآن و حدیث کے نصوص سے بھی اپنے کشفی معلومات کی تائید بہم پہونچائی، پھر ان ہی میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنھوں نے علاوہ نصوص کے عقلی دلائل سے بھی کام لیا ہے۔

الحاصل (حضرات صوفیہ کرام) کے اختلاف کی نوعیت بس یہی ہے، اسی قسم کے اختلاف کے متعلق کہا گیا ہے، یہ بیان اور تعبیر کا اختلاف ہے، یا اس قسم کا اختلاف ہے کہ کسی نے ایک چیز کے بیان کو اہم سمجھا، اور دوسرے نے دوسری چیز کے بیان کرنے کو اہم خیال کیا۔

ارباب تحقیق جن میں کوئی کسی کا مقلد نہیں ہوتا، ان کا عام حال یہی ہے، دنیا کے ہر علم و فن کے محققین کے

ایمان کی تعریف میں جو آیا ہے، تو باطن کلام کے حساب سے مشاہدہ اگر اس سے مراد لیا جائے یا خشوع و اخبات کے الفاظ قرآن میں جہاں جہاں آئے ہیں، ان سے مراد انکسار و فنا ہو، یا صلوٰۃ (نماز) کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں یہ جو آیا ہے کہ انھا لکبیرۃ الا علی الخاشعین (نماز گراں ہے بجز خشوع کرنے والوں پر) اس کی تفسیر کی جائے کہ نفس کی تہذیب میں جو لوگ مشغول ہوتے ہیں چونکہ مجاہدہ ان کا مقام ہوتا ہے، اس لئے نماز اس وقت ان کے لئے گراں ہوتی ہے، اور خشوع کرنے والوں سے مراد انکسار و فنا والے حضرات ہوں، اور اس کے بعد جو یہ الفاظ ہیں، یظنون انھم ملٰقوا ربھم اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ نماز پڑھتے ہوئے حق تعالیٰ سے مشاہدہ و ملاقات کی کیفیت جنھیں حاصل ہوتی ہے، اسی طرح آیت قرآنی الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (اللہ کی یاد سے دل ٹھکانے ہوتا ہے) کی تفسیر کی جائے کہ نفس اللہ کی رویت سے اطمینان میسر آتا ہے، یا فقل ھل لک الی ان تزکی (کہہ کر تیرے لئے کیا اس کا موقع ہے کہ اپنے آپ کو پاک و صاف کر) اس کے مطلب میں کہا جائے کہ نفس کی تہذیب و اصلاح کا کیا موقعہ تیرے لئے ہی ہے؟ آگے اھدیک الی ربک (تیرے رب کی طرف رہنمائی کروں) میں تیری مشاہدات اور تجلیات کے ساتھ تعلق پیدا ہو کر مشغول ہو کر رہ جائے، اسی طرح مشغول ہو کر رہ جائے جیسے کہ سایہ آفتاب کے ساتھ مشغول رہتا ہے، یا مشہور حدیث انا عند ظن عبدی بی انا معہ اذا ذکرنی (میں اپنے بندے کے خیال کے پاس رہتا ہوں، میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں جب مجھے وہ یاد کرتا ہے) اس میں "میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں" کی تفسیر کرتے ہوئے کہا جائے کہ "تجلیات کے ساتھ ہوتا ہوں" یا وہی حدیث کہ تعبد اللہ کانک تراہ (پوجا اللہ کو گویا تو دیکھ رہا ہے) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "تو دیکھ رہا ہے" کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ رب کا تجھے حاصل ہو رہا ہے، یا اسی طرح جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت و دوزخ کا تذکرہ لوگوں سے اتنی قوت سے فرمایا کہ گویا چشم دید کے طور پر ہم ان کو گویا دیکھتے تھے، یا حضرت حارثہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں خدا کے عرش کو پانی پر دیکھتا ہوں، ان تمام مثالوں میں دیکھنے سے مراد مشاہدہ لینا، یا حدیث میں جو یہ کہا گیا احفظ اللہ تجدہ تجاھک (نگرانی کرتے رہو اللہ کی، پاؤ گے اس کو اپنے سامنے) اس میں سامنے پانے سے مراد یہ ہے کہ تجلیات کے رنگ میں سامنے پاؤ گے، یا حضرت معاذ بن جبل کی طرف جو فقرہ منسوب کیا گیا ہے کہ بعض دوسرے صحابہ کو خطاب کر کے کبھی فرماتے تعال نؤمن ساعۃ (آؤ تھوڑی دیر کے لئے ہم ایمان لے آئیں) اس میں ایمان لانے سے یہ مراد ہے کہ اللہ کے

ساتھ انس حاصل کریں اور اس کے سامنے اپنے آپ کو حاضر کریں اور مشاہدہ سے ان کے اپنے آپ کو
مسرور کریں یا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے طواف کرتے ہوئے سلام کرنے والے کو جواب جب نہیں
دیا اور اس کے بعد معذرت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ کنا نتراءیٰ اللہ (ہم لوگ خدا کو دیکھ رہے
تھے) اس سے ان کی مراد یہی کہ حق تعالیٰ کے مشاہدے میں ہم مشغول تھے یا حضرت جعفر صادق
سے جو یہ مروی ہے کہ لا ازال اکررها حتی اسمعها من قائلها (یعنی قرآن کی کسی آیت کو اتنی دفعہ
دہراتا رہتا ہوں کہ خود آیت والے سے یعنی حق تعالیٰ سے اس کو سن لیتا ہوں) اس کا مطلب
یہ بیان کیا جائے کہ حضرت کے خیال یا وہم میں تجلی فرما ہو کر حق تعالیٰ اس آیت کو سنا دیتے تھے۔
(الغرض یہ یا اسی قسم کے نصوص کی تفسیر مندرجہ بالا نقطۂ نظر اور طرز عمل کو پیش نظر رکھتے ہوئے
اگر کی جائے تو یہ تاویل نہیں بلکہ ایک قسم کی حقیقی تفسیر ہوگی) تلاش کرنے والے نصوص میں
اس قسم کی بکثرت چیزیں پا سکتے ہیں۔

"فائدہ جلیلہ"

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ذکر کیا جاتا ہے ایسے الفاظ کا جو بظاہر دلالت کرتے ہیں
بولنے یا منہ سے آواز نکالنے پر لیکن درحقیقت ان الفاظ سے بولنا یا آواز کو منہ سے نکالنا
مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بولنے یا منہ سے آواز نکلنے کا جو سبب اور موجب ہوتا ہے یا بولنے سے جو
بات مقصود ہوتی ہے وہی مراد ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف میں ناطق (یعنی بولنے والا) اور
گھوڑے کی تعریف میں صاہل (ہنہنانے والا) یا گدھے کی تعریف میں ناہق (یعنی ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے
والا) وغیرہ الفاظ جو استعمال کئے جاتے ہیں تو ان کا یہی حال ہے یعنی آدمی یا گھوڑے یا گدھے کے
منہ سے جو آواز نکلتی ہے وہ مقصود ان سے نہیں ہے بلکہ ان کے منہ سے نکلنے والی آوازیں
ان کے جن اندرونی صفات پر دلالت کرتی ہیں وہی ان سے مقصود ہے۔
یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث میں جو یہ آیا ہے کہ
من قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی دمہ — جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا یا محفوظ ہو گیا اس کا خون
وماله — اور اس کا مال بھی
اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ اسلام میں جو داخل ہو گیا وہ ان حقوق کو حاصل کر لیتا ہے جن کا ذکر

حدیث میں کیا گیا ہے، اب خواہ اسلام میں اس کا دخول الفاظ کے ذریعہ سے ہوا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کا
تلفظ کرکے دائرۂ اسلام میں وہ داخل ہوا ہو یا جیسے نماز پڑھ کر کے اس نے علامت دی کہ مسلمان ہو گیا
سے مقصد کو ادا کیا ہو یا اشارہ سے اسی کو سمجھایا ہو یا ایسے افعال جو مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں
ان پر عمل پیرا ہوا ہو، مثلاً مسلمانوں کے تہواروں کو منایا جائے، یا مسلمانوں کے خصوصی شعائر کا اس
طرح اختیار کیا جائے کہ اسلام کی علامتی باتیں اس سے سمجھ میں آئیں، تو یہ ساری صورتیں من قال
لا الٰہ الا اللہ ہی کی تحسین کی شکلیں قرار پائیں گی۔ (م)

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک کہ من قال لا الٰہ الا اللہ دخل
الجنۃ (جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا جنت میں داخل ہو گیا) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین
اسلام کی جس نے تصدیق کی اور اس دین کے دائرے میں داخل ہو گیا، اس کو استحقاق جنت کی بشارت
سنائی گئی ہے، یا یوں بھی لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص تقدیر کا قائل ہے، یا تفضیل کا قائل ہے،
تو مقصد قائل ہے کے لفظ سے یہ نہیں ہے کہ تقدیر کے لفظ کا تلفظ کرتا ہے، یا تفضیل کا لفظ
بولتا ہے بلکہ اپنے مذہب اور عقیدے کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

ایسا ہی خیال یہ بھی کرنا چاہئے کہ حدیثوں میں جہاں تسبیح و ذکر کا لفظ تعریف کے موقع
پر آیا ہے، تو کلام کے باطنی پہلو کے لحاظ سے مراد ذوات صفات والے لوگ ہیں، اسی طرح حدیثوں
کی یہ مختصر جو اس قسم کی باتیں جو بیان کی گئی ہیں، جیسے جس نے سبحان اللہ کہا اس کے لئے یہ اجر
ہے، جس نے الحمد للہ کہا اس کے لئے یہ ثواب ہے، یا جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا وہ فلاں فلاں انعام
کا مستحق ہو جاتا ہے، تو ان تمام حدیثوں کے متعلق یہی سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ اپنی تنزیہی شان کے
ساتھ یا کمالات کی جامعیت کی شان، جو ان میں پائی جاتی ہے، یا تاثیری عمل میں خدا کی ذات
جو واحد و تنہا ہے، ان ہی امور کے مدنظر جن لوگوں پر حقائق کھلتا ہے، ان کو ان بشارتوں کا
مستحق قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ: قوی نسیمہ جو قریش نسمہ میں پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ انسان اور انسان کے سوا دوسرے
حیوانات بھی اس میں مشترک ہیں، لیکن آدمی کا نسمہ چونکہ نفس ناطقہ کے آثار سے معمور ہے، اسی کا اثر ہے
اور یہ بات کہ اس کے سارے ارادے اوپر کی قوتوں کے زیر اثر ہیں، اور ان ہی قوتوں سے مغلوب

لہ تنزیہی شان کا اظہار سبحان اللہ سے اور کمالات کی جامعیت کا الحمد للہ سے، تاثیر میں متفرد و واحد و یکتا ہونا
لا الٰہ الا اللہ سے سمجھا جاتا ہے "م"

ہیں بعض نالغذ کے ان ہی آثار و خصوصیات سے انسان کا نشو و نما ہے، اسی لئے تمام دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں جیسے انسان ایک مستقل نوع ٹھہرایا گیا ہے، اسی طرح "ولایت عصری" والے نفوس کا نشو و نما منتعمہ کے انوار سے چونکہ جگمگا اٹھتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص قسم کا ادراک اور احساس ان میں پیدا ہو جاتا ہے، ایسا احساس و ادراک جس سے دوسرے لوگ محروم ہوتے ہیں، خواہ بجائے خود علماء و ارباب تقویٰ کے اسی گروہ سے ان دوسرے لوگوں کا تعلق کیوں نہ ہو، جو حال اور مراقبہ ذکر و فکر میں خصوصیت رکھتے ہیں۔

نیز ولایت عصری والوں کی اس خاص کیفیت کا یہ نتیجہ ہوتا منتعمہ کے انوار سے ان کے نشو و نما پذیر ہونا اسی کا نتیجہ کہا جاتا ہے کہ ان کے قلب میں انجذاب اور مطلوبیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ایسے خاص حالات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں جو (راہ سلوک) کے عام طالبوں یعنی نفس کی تہذیب میں جو مشغول ہیں، ان کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہی چیز ہے جس نے ان کو ایک ایسی برتری کا مستحق بنایا ہے جس کی وجہ سے کہا جا سکتا ہے کہ تمام انسانوں کے مقابلہ میں ولایت عصری والوں کا طبقہ گویا بجائے خود ایک علیحدہ مستقل نوع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، حدیث مثل الذاکر (ذکر حق میں مشغول رہنے والے یعنی ولایت عصری والوں کی) مثل غصن رطب (شاخ تر) یا شجر مثمر (پھل دار درختوں) سے تشبیہ دیتے ہوئے الغافل (ذکر حق سے غافل رہنے والے کو) جیسے ولایت عصری کے مقام سے جو محروم ہیں) ان ہی کو غصن یابس (خشک شاخ) یا شجر غیر مثمر (پھل نہ دینے والے درختوں) سے جو تشبیہ دی گئی ہے، تو میرے خیال میں ان حدیثوں میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی الذاکر یا ولایت عصری والے دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں کسی ایسی قسم کا امتیاز رکھتے ہیں، جیسے تر اور خشک شاخ یا مثمر و غیر مثمر درختوں میں امتیاز پایا جاتا ہے گویا ولایت عصری والے دوسرے انسانوں سے اسی طرح جدا ہیں جیسے ایک نباتی حقیقت غیر نباتی حقائق سے جدا ہوتی ہے۔

بہرحال تشبیہ کی وجہ تشبیہ جو ہے، گویا مطلب یہ ہے کہ نباتات سے جب نفس نباتی متعلق ہوتا ہے، اور باہم ایک کا دوسرے سے اتصالی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ نفس نباتی کا اثر اس نباتی وجود کے ہر ہر جزو میں پھیل جاتا ہے، اس کی شاخوں میں بھی، ٹہنیوں میں بھی، ڈالیوں میں بھی، پتوں میں بھی، پھولوں میں بھی، پھلوں میں بھی، اور اس کے بعد اس نباتی وجود کے مختلف اجزاء اور مقامات کی خصوصیتوں کے لحاظ سے نت نئی کیفیتوں کا ظہور ہر ایک سے ہونے لگتا ہے یعنی اب

پھلوں میں خاص مزہ پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح پھولوں میں خاص قسم کی خوشبو، پتوں میں خاص قسم کے رنگ، اور بعض پھلوں میں خاص قسم کی نرمی اور خاص قسم کے صفات نمایاں ہوتے ہیں اور یہ تو ظاہری آثار ہیں، ان کے سوا اس نباتی وجود کے ان ہی اجزا میں مخفی خاصیتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے اطبا وغیرہ واقف ہوتے ہیں، گویا سمجھنا چاہئے کہ درخت اپنے سارے اجزا سمیت یعنی جڑ سے پھلوں تک جو کچھ بھی اس درخت میں ہوتا ہے، سب کی حیثیت ایک شہر کی ہوتی ہے، جس پر نفس نباتی گویا بطور حکمران کے مسلط رہتا ہے، اور درخت کے سارے اجزاء اسی نفس نباتی کے کنبہ کے ظہور کے گویا قالب ہوتے ہیں، لیکن اسی درخت سے نفس نباتی کا تعلق جب منقطع ہو جاتا ہے، تو گو بظاہر دیکھئے یہی درخت اپنے سارے اجزاء کے ساتھ اس تعلق کے منقطع ہو جانے کے بعد بھی موجود رہتا ہے، لیکن اس کی حالت گویا اس شہر کے مانند ہو جاتی ہے جو بادشاہ اور حکمران سے خالی ہے۔

آخر یہ تماشے کی بات ہے کہ خشک شاخ میں حالانکہ وہ ساری چیزیں یعنی پتے پھل وغیرہ سب ہی اسی شکل و صورت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، جس شکل و صورت کے ساتھ تر شاخ میں وہ پائے جاتے ہیں، لیکن بایں ہمہ تر شاخ میں اور اس خشک شاخ میں فرق اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ان میں بھی، ان کے پتوں میں بھی، ان کے پھلوں میں بھی، دونوں میں ہی یہ اختلاف جیسا کہ میں نے کہا تماشے کی بات ہے، لیکن پیچیدہ سوال یہ ہے کہ یہ اختلاف جو دونوں میں پیدا ہو جاتا ہے اس کی بنیاد کیا ہے؟ کسی حسی اشارے سے کوئی متعین نہیں کر سکتا یعنی انگلی رکھ کر کوئی یہ بتا نہیں سکتا کہ تر شاخ میں تو یہ چیز پائی جاتی ہے، اور خشک شاخ سے وہ غائب ہے، کیونکہ پتہ ہو یا پھل ان کی مقدار کو بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ دونوں میں یکساں اس کا پایا جانا ممکن ہے، یعنی جتنے بڑے پتے، جتنے بڑے پھل تر شاخ میں آپ پا سکتے ہیں، اتنے ہی بڑے پتے اور پھل خشک شاخ میں بھی مل سکتے ہیں۔

پس واقعہ یہی ہے کہ دونوں کے اس اختلاف کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے، وہ کوئی محسوس شئے نہیں ہے بلکہ معنوی غیر محسوس حقیقت ہے، یعنی وہی نفس نباتی جس کی وجہ سے درخت کے مختلف اجزاء اور مقامات میں مختلف قسم کی کیفیتیں اور مختلف نوعیت کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ تر شاخ کو خشک شاخ پر جو برتری حاصل ہے، اس کی وجہ نہ تو پتوں کی کثرت ہے، اور نہ پھلوں کی کثرت، اسی طرح پھولوں اور پھلوں کے طول و عرض، لمبائی اور چوڑائی وغیرہ پر بھی اس کی بنیاد قائم نہیں ہے بلکہ اس اختلاف کا سارا دارومدار اسی نفس نباتی پر ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ تہذیب یافتہ

ہونے کے بعد جب نفس میں روح منعقدہ کا نور جاری و ساری ہو جاتا ہے تو اس وقت خاص قسم کے آثار اور خاص قسم کے احکام کا ظہور نفس میں اس کی مختلف قوتوں کے لحاظ سے ہوتا ہے، جیسے قوت عاقلہ میں مشاہدہ کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے، تجلی معنوی، خیال میں تجلی صوری، قلب میں فنا و اضمحلال کی کیفیت، طبیعت میں خشوع کی حرکات اور ایسی پستی اور ایسا اخباتی رنگ پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک حرکت جو اس وقت قوت محرکہ سے صادر ہوتی ہے وہ ان ہزاروں اور لاکھوں حرکات کی قائم مقام ہوتی ہے جو ان لوگوں کی قوت محرکہ سے ظہور میں آتے ہیں، جن کے نفس میں یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے، جیسے اس شخص کا ایک ایک سجدہ دوسروں کی سو سو سال بلکہ ایک ایک لاکھ سال کی عبادت سے بھی بہتر ہوتا ہے۔

(اور جیسے تر و خشک شاخوں کی مثال میں سمجھایا گیا تھا) اسی طرح یہاں بھی اس سجدہ کی بہتری کی بنیاد نہ تو علم کی کثرت یا دانائی کی وقت ہوتی ہے، نہ عبادت کی زیادتی یا ذکر کی کثرت پر اس کا مدار ہوتا ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول ہے:

لیس العلم بکثرۃ الروایات ولکن العلم نور یضعہ اللہ فی قلب ابن آدم	روایتوں کی کثرت پر علم مبنی نہیں بلکہ علم تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ آدم کے بچے کے دل میں ودیعت فرماتے ہیں

اس میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(ولایت صغری والوں میں اور دوسروں میں جو فرق ہوتا ہے) یہ اسی قسم کا فرق ہے جیسے مجتہد اور مقلد میں ہوتا ہے، یعنی بہت سے مسائل سے واقف ہونا یا عبادت کی زیادتی مجتہد کا امتیازی سرمایہ نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات مقلدوں میں ایسے علماء پائے جاتے ہیں جنہیں مجتہدوں کے مقابلہ میں مسائل زیادہ یاد رہتے ہیں، گویا مجتہدوں کے معلومات ان سے عشر عشیر ہونے کی بھی نسبت نہیں رکھتے، اسی طرح مقلدوں میں عبادت گذاری کے لحاظ سے بھی اگر غور کیا جائے تو ایسے لوگ مل سکتے ہیں جن کی کثرت عبادت سے مجتہدوں کی عبادت کو کوئی نسبت نہیں ہوتی پھر جو چیز مجتہدوں کو مقلدوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ایک معنوی امر ہوتا ہے، یعنی احکام کے استنباط کا ملکہ اور سلیقہ۔

روح منعقدہ کے اسی نور کو جو نفس کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کی تشبیہ چراغ کی اس روشنی سے دی ہے جو گھر میں پھیل جاتی ہے، جیسے بعض حدیثوں میں ذاکر (صاحب ولایت صغری) کو خانہ روشن سے اور غافل کو خانہ تاریک سے جو تشبیہ دی گئی ہے، اس کا یہی مطلب ہے، مقصود یہ ہے کہ کسی گھر کے روشن ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ

کی طرف راہ نمائی کرتا ہے، اگرچہ اس باب میں بھی بعض لوگ افراط اور بعض تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں، جیسے بعضوں کا حال تو یہ ہے کہ شریعت کے اکثر نصوص کو وہ ان ہی وہبی کمالات پر محمول کرتے ہیں اور اسی کو ان نصوص کی تفسیر قرار دیتے ہیں، لیکن میرے نزدیک ان لوگوں کا یہ طرز عمل تفسیر نہیں بلکہ بسا اوقات ایسی بیجا دلیل محسوس ہوتی ہے جسے قطعاً وہ برداشت نہیں کر سکتے جو تھوڑی بہت بھی زبان اور اس کے محاورے کی صحیح واقفیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اپنے پیدا کئے ہوئے مطالب کو تفسیر قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، میرا خیال تو یہ ہے کہ اس قسم کی من گھڑت چیزوں کو شارع علیہ السلام کے کلام میں اور ان کو صاحب شریعت کی طرف منسوب کرنا گویا صاحب شریعت کی بلاغت میں نقص پیدا کرنے کے مرادف ہے، بلکہ ایک طرح سے شریعت اور صاحب شریعت کے ساتھ گویا سوء ادبی ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ دوسرا طبقہ بھی ہے، جو صاحب شریعت کے کلام کے متعلق مدعی ہے کہ وہبی کمالات انسان کے انتہائی ارتقاء ہی سے قطعاً کسی قسم کا اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ آدمی کے لئے ان کمالات تک رسائی کا امکان اگر ہوتا اور خدا کے نزدیک ان کمالات کی اگر کوئی اہمیت ہوتی تو شارع علیہ السلام ان کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے، اور ان کمالات کے حصول کے ذرائع کی طرف راہ نمائی کرتے، جن قوانین و ضوابط کی ضرورت ان کمالات کے حاصل کرنے میں ہوتی ہوگی وہ ضرور پیش کرتے ہیں۔

لیکن تم جانتے ہو کہ بالاتفاق ارباب ایمان یہ مانتے چلے آئے ہیں کہ بنی نوع انسانی میں قطعاً ایک طبقہ ہے جنہیں انبیاء اور پیغمبروں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور جیسے یہ مسلم ہے، اسی طرح سب ہی یہ واقف ہیں کہ انسانوں میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے جنہیں محدثین، صدیقین، ابدال کہتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ان میں یا تمام مقام نبوت کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے کسی قسم کا کوئی قانون نہیں بنایا ہے، اسی طرح محدثیت یا صدیقیت یا ابدالیت جیسے مقامات تک رسائی حاصل کرنے کے لئے شریعت نے ضوابط ہی مقرر کئے ہیں، اور نہ ان مقامات کی طرف لوگوں کو دعوت دی ہے، نیز نہ کسی عمل کے متعلق یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ اس کے کرنے سے مذکورہ بالا مقامات آدمی کو مل سکتے ہیں، یا ان کے پانے میں کامیابی کسی عمل کی راہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

بہرحال یہ قطعاً بعید نہیں ہے کہ جیسے مذکورہ بالا کمالات و مقامات ہیں اسی نوعیت کے کچھ دوسرے کمالات و مقامات بھی ہوں، بڑے بڑے ائمہ ثقات کے کشفی مشاہدات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

اسی لیے واقعہ قریب یہ ہے کہ ان کمالات کا اقرار و اعتراف دینِ اسلام کی زینت ہے، اور ان کا
انکار وہی بات ہے، ہاں صاحبِ شریعت کے کلام سے ایسے مطالب پیدا کرنا اور ان ہی کو
اس کلام کی تفسیر قرار دینا یہ بلاشبہ جائز نہیں ہے، باقی اعتبار و تاویل کے رنگ میں اسی قسم کی باتیں
اگر کی جائیں تو یہ دوسری بات ہے۔ اور اس کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، لیکن کلام کا یہی مطلب یہی
ہے، یہ درست نہ ہوگا۔

پس مناسب یہی ہے کہ شریعت کے لحاظ سے ان جھگڑوں میں نہ الجھا جائے بلکہ ارباب
معرفت کے ائمہ کے کلام میں جو باتیں اس سلسلہ کی پائی جاتی ہیں ان ہی کے بیان کرنے پر قناعت
کی جائے۔

اگرچہ ان نبوی کمالات کی بحث اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے کیونکہ اسی وقت کی
وجہ سے ان کمالات سے بحث کرنے کا موقع اس رسالہ کے مباحث و مسائل کے بعد آتا ہے،
لیکن پھر بھی مشہور قاعدہ کہ علم شیء بالوجہ بھی شئے کی بنیاد پر نیز مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ و جس
چیز کے متعلق کل باتیں نہ معلوم ہو سکیں تو جو کچھ بھی اس کے متعلق معلومات ہیں ان کو چھوڑنا بھی نہ چاہیے
اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے چند اجمالی اشارات کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے، تاکہ کچھ نہ کچھ تھوڑا بہت
ہلکا سا خاکہ ان کمالات کا لوگوں کے سامنے آجائے۔

بہر حال قبل اس کے کہ ان کمالات کو بیان کیا جائے چند مقدمات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے

(۱) پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ کسی چیز کا علم علم حضوری ہی کی شکل میں کسی کو کیوں نہ ہو لیکن یہ قاعدہ ہے کہ
اس چیز کی طرف جب مستقل توجہ مبذول ہوگی، اور دوسری چیزوں سے الگ ہو کر جب اسی پر نظر جمائی
جائے گی تو اس وقت اس چیز کے علم میں ایک خاص قسم کی شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس مستقل
توجہ کی وجہ سے اس علم کے آثار و نتائج میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے جیسے اپنی اپنی استعداد کے
مطابق اس علم کے آثار و نتائج کے احساس میں ہر شخص خاص قسم کی شگفتگی و انبساط محسوس کرتا ہے
خصوصاً اس وقت جب اس احساس کے اضافہ میں بیرونی مؤثرات سے بھی امداد ملی ہو، یہی حال
ٹھیک یہی چیز جس کا حضوری علم عالم کو حاصل ہے مستقل توجہ سے جب کہ محروم ہوتی ہے، اور جیسا کہ
چاہیے اس کی طرف کامل التفات کا موقع عالم کو میسر نہ آیا ہو تو اس وقت شگفتگی کی جو کیفیت
پہلی صورت میں پیدا ہوتی ہے، اب حاصل نہ ہوگی اور جو آثار و نتائج پہلی صورت میں مرتب ہو سکتے
ہیں، اس وقت ان کا ظہور نہ ہوگا، اور ہوگا بھی تو بہت ہی معمولی اور ہلکے رنگ میں ہوگا جیسا کہ

مثلاً کسی کو جیسا کہ آپ خود سوچ سکتے ہیں آدمی جب بھوکا پیاسا ہوتا ہے، یا زخمی ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ بھوک کا پیاس کا، زخم کی تکلیف کا اسے حسب ضرورت احساس ہوتا ہے، لیکن فرض کیجئے کہ اسی بھوک یا پیاس یا زخمی ہونے کی حالت میں وہ دوسرے مشغلوں میں کافی مصروف ہے، مثلاً کسی نقصان کی تلافی میں وقت گزر رہا ہو، اس بیچ میں وہ گھرا ہوا ہو، یا میدان جنگ سے ان بھاگنے والوں کے ساتھ ہو جن کے پیچھے دشمن تعاقب کرتا ہوا چلا آ رہا ہو، الغرض دار و گیر، رستخیز کے ایسے حالات میں مبتلا ہو جن میں دودھ پینے والی دودھ پینے والے بچے کو بھول جاتی ہے، یا کسی سخت خطرہ زدہ میں بھی بھوکا پیاسا یا زخمی آدمی مبتلا ہو۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں اپنے زخم کا احساس اس شخص کو جیسا کہ ہونا چاہئے نہیں ہوگا، کیونکہ ہوتا ہے، صحیح طور پر ایسے وقت میں کہ اس کو بھی پتہ نہیں چلتا، اور تکلیف کے نتائج بھی اس پر ایسی صورت میں جیسا کہ چاہئے مرتب ہوتے ہیں، نہ اس کے ہاتھ پاؤں ڈھیلے پڑتے ہیں، نہ اضمحلال کی محسوس ہوتی ہے، یہی وجہ ہوتی ہے کہ بھاگنے میں وہ کسی سے پیچھے نہیں رہتا، چال کی تیزی میں کسی قسم کی کمی نہیں پائی جاتی۔

لیکن فرض کیجئے کہ جن حالات میں وہ مبتلا تھا ان سے اب وہ الگ ہو گیا، خود سوچئے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہو گا، ظاہر ہے کہ زخم اور زخم کی تکلیف کا احساس فوراً شدت پذیر ہو جائے گا، اور وہ سارے آثار و نتائج اچانک اس پر مسلط ہو جائیں گے جو زخم کی تکلیف سے پیدا ہو سکتے ہیں، وہی جو پوری قوت سے بھاگا چلا جا رہا تھا، بیٹھ جائے گا، ایسا معلوم ہوگا کہ جنبش کی سکت بھی اس میں باقی نہیں ہے، چند قدم بھی ٹھہرنا اس کے لئے مشکل ہے، چکر آ رہے ہوں گے، کبھی نقاہت بھی ہوتی ہے تو بیٹھنا اب اس کو ناممکن معلوم ہوگا، اور فرض کیجئے کہ اسی حال میں اگر اس کی نظر اس پر پڑ جائے کہ اس کے جسم کے جس حصہ پر تلوار پڑی ہے، اس پر پٹیاں تک نہیں، یہی نہیں، یا فرض کیجئے کہ زخم پر باہر سے کوئی چوٹ اس کو لگ جائے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس بیرونی امداد سے اس کے احساس میں اور شدت بڑھ جائے گی، اسی طرح بھوکے کے سامنے اگر کھانا رکھا جائے، یا پیاسے کے آگے پانی رکھ دیا جائے تو اس بیرونی امداد سے بھوک اور پیاس کے احساس میں یقیناً بہت زیادہ تیزی پیدا ہو جائے گی، اور بھوک پیاس کے آثار زیادہ شدید شکلوں میں نمایاں ہوں گے، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا۔

(۲) دوسرا مقدمہ دقیق مشتبہ بات ہے، جیسے علمی وجودیں اور خارجی وجودیں خاص قسم کے تعلقات ہیں، ان ہی تعلقات کا یہ نتیجہ ہے کہ وجود خارجی بھی علمی وجود سے پیدا ہوتا ہے، ارباب علم نے اپنی کتابوں میں چونکہ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کی ہے، اس لئے بجائے تفصیل کے اس مقدمہ کے لئے

ان کی کتابوں کے مطالعہ کی میں سفارش کرتا ہوں۔

(۲) قاعدہ ہے کہ مناسب چیز سے کسی شے کا جب تعلق پیدا ہو جاتا ہے جیسے ایسا تعلق جو لباس سے لباس پہننے والوں کا ہوتا ہے بہرحال ایسی دو چیزیں جن میں کسی قسم کی مناسبت ہو خواہ وہ مناسبت کی نوعیت کچھ ہی ہو، جب ان میں مناسبت کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو مشاہدے کی بات ہے کہ اس لباس کا اثر لباس پہننے والے تک منتقل ہو جاتا ہے اور لباس کی خاصیت کا پہننے والا منتسب ہوتا ہے لیکن اثر پذیری کی یہ کیفیت اس مناسبت کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے جو ان دونوں چیزوں میں پائی جاتی ہے، یعنی مناسبت کی قوت وضعف پر اس کا مدار ہے۔ مناسبت اگر کامل ہے تو اثر کی منتقلی بھی پوری قوت سے عمل میں آتی ہے، اور یہی اندر و باہر جب یکسانی کا احساس ہوتا ہے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں دو نہیں بلکہ ایک ہی ہیں یا یہ کہ جو کچھ ان میں ایک ہے وہی دوسرا ہے، اور جو آثار و نتائج ایک پر مرتب ہوتے ہیں وہی دوسرے پر مرتب ہونے لگتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لوہے کا ایک ٹکڑا جب آگ میں ڈال دیا جاتا ہے، اور آگ چاروں طرف سے اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اوپر سے بھی اور نیچے سے بھی الغرض اندر اور باہر جب آگ کا اثر لوہے میں جاگزیں ہو جاتا ہے، تو تم اس وقت کیا نہیں دیکھتے کہ لوہے کا وہ ٹکڑا بجائے خود گویا ایک انگارہ ہے، اور کیسا انگارہ! جلانے میں، چمک دینے میں، غرض ہر رنگ میں کمال سے وہی آثار ظاہر ہوتے ہیں جو آگ کے انگاروں سے صادر ہوتے ہیں۔

(اور یہ حال کچھ جمادی اشیاء ہی تک محدود نہیں ہے) انسانوں کو بھی دیکھئے کسی فن کے ماہر استاذ کی صحبت ان لوگوں کو جب میسر آجاتی ہے جن کی قوت حافظہ زیادہ ہے تو اس فن میں استاذ کا جو خاص رنگ ہوتا ہے اسی رنگ کو وہ قبول کر لیتا ہے اسی طرح جن کا ذہن ذکی ہوتا ہے، اسی کو طریقت کے پیروں میں سے کسی پیر اور شیخ کی صحبت جب میسر آجاتی ہے تو اس پیر کی خاص کیفیت اور نسبت کو اس کی قوت وہ اپنے اندر منتقل کر لیتی ہے۔ یوں ہی شاعروں میں سے کسی شاعر کی صحبت ایسا آدمی جب اختیار کرتا ہے جس کی قوت متخیلہ زیادہ ہو، تو اس شاعر کا شعر گوئی میں جو خصوصی رنگ ہوتا ہے اسی کو اس شخص کی قوت متخیلہ اپنے اندر پیدا کرے گی یعنی کلام کا استاد کے جو طرز طریقہ ہوگا جس قسم کی شیرینی اور دلآویزی اس کے اشعار میں پائی جائے گی شاگرد کے کلام میں بھی وہی باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور قلب جن لوگوں کا ذکی ہوتا ہے، جب کسی ایسے آدمی کی صحبت میں نشست و برخاست شروع کر دیتے ہیں، جو ہمیشہ بشاش بشاش خوش و خرم رہنے کے عادی ہیں، تو جوان کی صحبت میں

بیٹے کا اس میں بھی خوشی وخرمی کی کیفیتیں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔

یہ تھے وہ مقدمات جن کا اظہار مطلب سے پہلے ذکر کرنا مناسب تھا۔ اب جس ترتیب کے بعد میں
کہتا ہوں یا کہ کسی شخص کا نفس ناطقہ پیدائشی طور پر کامل ہو یعنے اس کی پیدائش کے وقت ایسے اسباب
جمع ہو گئے ہوں جن سے اس نفس ناطقہ کو کامل ہونے میں مدد ملی ہو، ایسا آدمی پیدا ہونے کے بعد
جب جوان ہوتا ہے خود اپنی پیدائشی صلاحیتوں کی وجہ سے بجائے تکمیل کو دیر مشغول ہونے کے
اپنے نسمہ کی اصلاح کی طرف متوجہ رہتا ہے، اور یوں نسمہ کی تربیت و اصلاح میں کامیابی حاصل
کرکے ولایت عنصری کے کمالات اس میں جب جلوہ گر ہو جاتے ہیں تو اس کی روح منعقدہ کو وہ
معاملے یاد آ جاتے ہیں جو حظیرۃ القدس کے ساتھ اس نے کئے تھے، اور ٹھیک جیسے آگ میں
بلندی کی طرف اور مٹی میں پستی کی طرف جانے کی ایک طبعی تڑپ اور کشش پائی جاتی ہے، کچھ
اسی قسم کی تڑپ اور کشش اس شخص کی روح منعقدہ میں حظیرۃ القدس کے متعلق پیدا ہو جاتی ہے،
اور اسی روح منعقدہ کی جبلت و فطرت میں اپنے خالق کردگار کے احساس کا جو جذبہ ودیعت
کیا گیا ہے، ہر چیز سے الگ ہو کر اسی جذبے کے متعلق اس پر یکسوئی کی کیفیت مسلط ہو جاتی ہے، اس
باب میں نسمہ بھی اس کی امداد کرتا ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ نسمہ کی ساری قوتیں "ولایت عنصری"
کے نور سے منور ہونے کے بعد نسمہ کی پراگندگیوں اور تشویشوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتی ہیں
اور ان میں سکون اور طمانیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، روح منعقدہ کا اپنے خالق اور پیدا کنندہ سے جو
فطری و جبلی لگاؤ و تعلق ہے، وہ اب شگفتہ ہو جاتا ہے، اور "الوہیت" کے سامنے اپنی ہیچ میرزی کا
احساس کچھ ایسی شدت اختیار کر لیتا ہے کہ اس کو محسوس ہونے لگتا ہے کہ اس کا قیوم "الوہیت" ہی کی
ذات مبارک ہے، یہی احساس اور یہی کیفیت بتدریج شگفتہ سے شگفتہ تر ہوتی چلی جاتی ہے، تا آنکہ
ایک ایسا حال اس روح منعقدہ پر طاری ہو جاتا ہے جس کے طاری ہونے کے بعد ساری کائنات
وحدت کے مقابلہ میں "ہیچ" نظر آتی ہے، اور وہ پاتی ہے کہ سارے عالم کا واحد قیوم "الوہیت" ہی
ہے، اور یہی احساس بڑھتے بڑھتے اس حد تک ترقی کرکے پہنچ جاتا ہے کہ کہنے والے اس کے
بعد کہنے لگتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا یہاں موجود ہی نہیں ہے، اور جو چیزیں موجود نظر آتی
ہیں، درحقیقت حق تعالیٰ ہی کے وجود اور ذات کا وہ ایک رنگ ہے، اسی کے عشق کی تعبیروں میں
ایک تعبیر وہ بھی ہے۔

اس وقت روح منعقدہ کے اس احساس کی نوعیت ترکیبی ہو جاتی ہے ایسے عقلی مقدمات سے

پیدا ہونے والے نتائج کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ کیفیت اس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کا یہ احساس جزئی نوعیت کا احساس ہوتا ہے، اسی قسم کا احساس جیسے آفتاب کو دیکھنے والے اپنے اندر اس کے ادراک اور احساس کو پاتے ہیں، اور محسوس کرتے ہیں کہ آفتاب ایک ایسی ہستی ہے جو بالائی سمت میں پایا جاتا ہے، اور بالائی سمت میں جس کا پایا جانا یہ وجود آفتاب کی مختلف شانوں میں ایک شان ہے، اور اس کی مختلف تعبیروں میں ایک تعبیر ہے، بہرحال روح متعلقہ میں مذکورہ بالا احساس جو پیدا ہو جاتا ہے، نہ اس کو تصحیح کہا جا سکتا ہے اور نہ تصدیق، نیز متعدد معانی اور مفہومات کی طرف بھی اس میں کسی قسم کا التفات اور توجہ نہیں پائی جاتی، نہ کسی قسم کی تفصیل و تشریح و تجزیہ کو قبول کرتا ہے۔

بلکہ وہ ایک بسیط کیفیت ہے یعنی باطنی وجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم کے لفظاً ہر وجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم ہونے کے لاہوت سارے ممکنات کو جو محیط ہے، اسی حیثیت سے

"لاہوت کی یافت"

کی وہ تعبیر ہے، گویا ایسا سمجھنا چاہیے کہ ایک متلاطم سمندر پر اچانک نظر پڑ جانے کے ساتھ سمندر کی دید کی جو کیفیت دیکھنے والے میں پیدا ہو جاتی ہے، کچھ اسی قسم کا حال لاہوت کی اس یافت کا ہے، جیسے پانی بحیثیت کہ سمندر اپنی لہروں اور موجوں کا قیوم ہے دیکھنے والے کی یہی دید سمندر کی بھی ہے اور پانی بحیثیت کہ سمندر کی یہ لہریں اور اس کے امواج اسی سمندر میں گم اور مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں، اور اسی سمندر کی یافت کی وہ مختلف شکلیں ہیں، یہ ان لہروں اور موجوں کی بھی دید ہے۔

بہرحال لاہوت کی یہی بسیط یافت جو روح متعلقہ کو حاصل ہوتی ہے، درحقیقت اسی کا اصطلاحی نام معرفت ہے، البتہ اسی بسیط یافت کی کیفیت کبھی عارف کی قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے، اس وقت قوت عاقلہ تحلیل و تجزیہ، ترکیب و تفصیل وغیرہ کا عمل یافت کی اس کیفیت پر کرتی ہے، جس کے جیسے جیسے مقدمات اور قضایا بن جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ ممکنات کا تعین یہی ان کے حقائق ہیں، اور قیوم ہی کی ذات اصل حقیقی ذات ہے، پھر ان دونوں مقدمات کے بعد نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے کہ وجوداً تو ممکنات اور ان کے قیوم میں ایسا اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن اپنی اپنی ماہیت کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔

پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خاص لاہوت کی یافت سے روح متعلقہ سرفرازی نصیب

تعبیر کرتے ہیں، اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کے علم کو جو ترتیب سے حاصل کرتا ہے، اسی کو معرفت
سمجھا جاتا ہے، قطعاً یہ غلط بات ہے بلکہ حقیقت یہی ہے جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یعنے معرفت درحقیقت ایک
بسیط کیفیت ہے، البتہ حافظہ میں منتقل ہو جانے کے بعد یہی کیفیت بسیطہ جس کے زیر تعریف جب
آجاتی ہے، اور حافظہ میں دوسرے معلومات میں جو محفوظ ہوتے ہیں، ان کی مدد سے اس کیفیت بسیط
پر جب ترکیب و تحلیل کا عمل کیا جاتا ہے، تب مذکورہ بالا تفصیلی قضایا و مقدمات پیدا ہوتے ہیں۔
گویا سمجھنا چاہئے کہ حافظہ کے یہی معلومات جو اس میں محفوظ ہوتے ہیں ذہنی حافظہ میں اس بسیط
کیفیت کی شکل کے وقت قالب کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی قالب میں روح منتقلہ کی بسیط
کیفیت حافظہ میں ہو جاتی ہے، روح منتقلہ کی اس کیفیت بسیط کی شکل قوت حافظہ میں جس طریقہ سے
عملی ہے، اس کو مثال سے یوں سمجھ سکتے ہیں کہ احساس (مشاہدہ کرنا) ایک بسیط کیفیت کا نام ہے، جس کا
تعلق محسوس (جیسے زید) کی ذات سے بایں طور ہوتا ہے کہ عرض (جیسے قیام کی صفت) کے ساتھ
متصف ہے، پھر اسی محسوس کی صورت قیام کی صفت کے ساتھ حس مشترک کی راہ سے آدمی کی قوت
حافظہ تک منتقل ہو کر پہنچتی ہے، قوت حافظہ اس صورت پر تحلیل و ترکیب کا عمل کر کے اسی سے ایسے
مقدمات اور قضیے (پیدا کر لیتی ہے) بنا لیتی ہے جن کی تعبیر مسموعات کے ذریعہ کی جاتی ہے، اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ
زید قائم ہے، اس قضیہ کا مصداق یا زید قائم نہیں ہے، اس کا مصداق مذکورہ احساس ہی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ
کبھی قوت حافظہ کے اسی ترکیبی و تحلیلی عمل کے ساتھ بعض ایسے معلومات جو اس میں محفوظ ہیں شریک ہو جاتے
ہیں، مثلاً پہلے کسی ایسے آدمی پر نظر پڑ جاتی ہے جو کسی مکان میں بیٹھا ہوا ہے، اور اپنے ہاتھ کبھی اوپر منہ
کی طرف اور کبھی نیچے زمین کی طرف لے جاتا ہے، اور اسی شخص کی صورت حس مشترک کی راہ سے
قوت حافظہ میں پہنچتی ہے، اب فرض کر لیجئے کہ پہلے سے ہمیں یہ معلوم تھا کہ اس مکان میں زید رہتا ہے، اسی
طرح تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم تھا کہ یہ حرکت اس شخص سے صادر ہوتی تھی، اسی کو کھانا کھانا کہتے ہیں
اور جس سے یہ حرکت صادر ہوتی ہے اسے کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں
ہم کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جس شخص کو ہم نے دیکھا وہ زید ہی ہے، اور وہ کھانا کھا رہا ہے، اس کے
بعد ہم اس دعوے کا اعلان کرتے ہیں کہ زید کھانا کھانے والا ہے، ایک ایسا واقعہ ہے جس پر
احساس شاہد ہے، یعنی یہ ایک محسوس اور ایسا واقعہ ہے جس پر مشاہدہ گواہ ہے۔
کوئی شبہ نہیں کہ مذکورہ بالا شکل میں احساس کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا، یعنی یہ ایک
واقعہ ہے، اور سچا واقعہ ہے، لیکن باوجود اس بات کے کہ قضیہ کا یہ فیصلہ کہ کھانے والا زید ہی ہے،

بسا اوقات ثابت ہوتا ہے کہ غلط تھا۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ معارضت سے مراد اگر وہ مخصوص کیفیت ہے تو وہ بہرحال ایک واقعہ ہے، لیکن اس قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد جو قضیے اور مقدمات تیار ہوتے ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ غلط ہوں، پھر معرفت کی یہ کیفیت مدعیہ کمال تک جب پہونچ جاتی ہے کہ لامحدود وسعت کی حد تک اس کے اثر کا دائرہ پھیل جاتا ہے، تو عجیب کی شرکت و حلول اور لاہوت میں خاص حلق کی جو صفت پائی جاتی ہے ان دونوں کے سامنے نفس ناطقہ مشتعل ہو کر رہ جاتا ہے جس کی وجہ ایک تو یہی ہے، جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے یعنے ناسوتی اور وجود مجازی میں جو تعلق ہے اس کا اثر بھی یہی ہے، نیز جس نفس کا اس وقت ذکر ہو رہا ہے چونکہ اپنے پیدائشی کمالات کی وجہ سے اس میں اور لاہوت میں پوری پوری مشابہت پائی جاتی ہے، ماسوا اس کے خود بھی نفس ناطقہ میں تجرد اور اطلاق کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے" ان ساری باتوں کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے کہ اس نفس ناطقہ کا دائرہ وہ خصوصی بادر کر لیتے ہیں جو لاہوت کی ذات کے ساتھ مختص ہیں، اسی قسم کا معاملہ جیسے لوہے کا معاملہ آگ اور آگ کے خواص وصفات کر دیتے ہیں۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس قسم کے آدمی کا نفس ناطقہ بجنسہ خدا بن جاتا ہے، اصل یہ مقصد ہے کہ خدا کی ذات کا اس میں حلول ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دعوی تو صریح کفر ہے اور وہی دعوی ہے جس کے نصاری قائل ہیں یعنے ان کا عقیدہ ہے کہ عیسی علیہ السلام کی شکل میں لاہوت نے ناسوت کا لباس پہن لیا تھا بہرحال ان عقائد کو کفر قرار دیتے ہوئے میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ نفس ناطقہ پر باہر سے بھی اور اندر سے بھی الوہیت محیط ہو جاتی ہے جس کا مآل یہی ہوا کہ واقع میں نفس ناطقہ ممکن ہی باقی رہتا ہے، واجب نہیں بن جاتا البتہ وجوب کی شان اس کے امکان پر غالب آ جاتی ہے، جس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ امکان کی یہ کیفیت ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا کچھ تھی ہی نہیں، یہی وہی بات کہ لوہے کا معاملہ جب آگ کر دیتی ہے تو واقع میں لوہا لوہا ہی باقی رہتا ہے، لیکن لوہے میں لوہے ہونے کے جو آثار و خواص تھے یا بالفاظ دیگر لوہے کی لوہائیت یا حدیدیت کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ گویا اس کا کوئی اثر ہی نظر آتا ہے اور نہ محسوس ہوتا رہتا ہے، ایسا ہو جاتا ہے کہ رنگ بھی اس لوہے کا آگ ہی کا رنگ ہے، حرارت بھی اس کی آگ ہی کی ہے، جلانے کی جو صفت آگ میں پائی جاتی تھی وہی اب لوہے کی بھی صفت بن جاتی ہے اسی طرح دوسری چیزوں کو پگھلا دینے کی خاصیت آگ کی تھی اب لوہے کی بھی خاصیت ہو گئی ہے۔

لیکن بایں ہمہ آگ والے رنگ سے ہو، اس کے نور و روشنی سے اسی طرح جلانے اور پگھلانے
کی صفت کا حقیقی مرجع و مصدر وہ لوہا نہیں بلکہ وہی آگ ہوتی ہے جو لوہے پر پھیلی ہے، ایسی حالت
میں لوہے کے وجود کا ظہور کسی اثر میں نہیں ہوتا۔

بس جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوہا آگ بن جاتا ہے، وہ قطعاً غلط بات کہہ رہے ہیں
اور جھوٹ بول رہے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو کچھ بیان کیا جا سکتا ہے، وہ یہی ہے کہ روشنی، گرمی
اور جلانے کے جو آثار آگ سے ظاہر ہوتے ہیں، اب یہی آثار لوہے پر بھی مرتب ہونے لگتے ہیں،
اگر اس دعویٰ کے مدعی کے قول کی یہ توجیہ کی جائے تو اس کی گنجائش ہے، گویا صورت حال یہ
ہوتی ہے کہ خالص آگ سے جو آثار ظاہر ہوتے تھے، وہی آثار اسی آگ سے اس وقت بایں طور
ظاہر ہو رہے ہیں کہ لوہے پر وہ پھیلی ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے اس موقع پر یہ کہا کہ لوہا ایسی حالت میں نار محض بن جاتا ہے، جیسے
ایسی آگ بن جاتا ہے جس میں تجری کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ قول بھی [illegible] خلاف
واقعہ ہے، ایک غلط دعویٰ ہے، کیونکہ تجری جیسے جوہر نے پتھر کی شکل اختیار کر لینا یہ آگ کی شان نہیں ہے
ہاں! پانی جیسی چیزیں بے شک کبھی کبھی پتھر کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، لیکن آگ بھی کبھی پتھر بن جاتی
ہے، یہ صحیح نہیں ہے، البتہ جو یہ کہتے ہیں کہ لوہے کا احاطہ آگ جب مذکورہ بالا رنگ میں کر لیتی
ہے تو اس وقت اس کا لوہاپن یعنی حدیدیت آگ کی چمک دمک کے آگے پوشیدہ ہو جاتی ہے
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سارے آثار جو لوہے کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مبدء و
سبب اور ان احکام کا واقعی سرچشمہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اصل
واقعہ کی یہ صحیح تعبیر ہی ہے۔ اور اس کا مآل یہی ہو پھر تو یہ نکلتا ہے کہ ناسوت ہی لاہوت کا لباس پہن
لیتا ہے، جیسے نصرانیوں کا عقیدہ ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، پھر بھی سے

وورا ذالک فلا اقول لانہ — سر لسان النطق عنہ اخرس[1]

بہرحال نبی کمالات کے جو مراتب و منازل ہیں، ان میں تو مذکورہ بالا کمال کی حیثیت
ابتدائی کمال کی ہے، اور جس حقیقت کی تعبیر سابقین کے لفظ سے کی گئی ہے، ان کے مراتب کے
حساب سے یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے، کچھ ایسا سمجھنا چاہئے کہ خالص وہبی خداداد کمالات اور

---

[1] یعنی اس کے بعد جو کچھ ہے میں زبان سے اس کا اظہار نہیں کر سکتا، گفتگو کرنے والی زبان اس مسئلہ کی تعبیر سے گونگی ہے ۱۲

خالص اکتسابی کمالات کے درمیانی کمال کے اس درجہ کی نوعیت گویا برزخ کی ہے جس کی وجہ
یہی ہے کہ مذکورہ بالا کمال جیسا کہ بتایا جا چکا ہے "ولایت صغریٰ" کے میدان ہی لوگوں کو حاصل
ہوتا ہے جو پیدائشی طور پر اس کمال کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتے ہیں نیز غیبی عنایات والطاف
وغیرہ خارجی اسباب سے بھی ان کو مدد ملتی ہے۔

انہی کمالات کے اس مقام کی تعبیر قدماء "سیر فی اللاہوت" کے الفاظ سے کرتے تھے نیز
اسی کو کبھی "قرب نوافل" کبھی "فنا و بقا" بھی کہا کرتے تھے اور امام ربانی مجدد الف ثانی اسی کو "ولایت
کبریٰ" کہتے ہیں، افضل المحققین نے یہ تعبیر استعمال کی ہے کہ "پوشیدہ اور مخفی لطائف" کا سیر ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ سے روایت کرتے ہوئے جو یہ حدیث قدسی بیان کی ہے یعنی
حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ بندہ بذریعہ نوافل   مجھ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے" اور اس کے بعد حدیث
میں جو کچھ آیا ہے اگر سمجھا جائے تو اس حدیث کو اسی کمال کے اسی مقام کی طرف اشارہ قرار دیا
جا سکتا ہے۔

بہرحال اس مقام پر فائز ہونے والے فطرت سے دیکھتے ہیں اسی لئے ان کی نظر وسیع
ہوتی ہے وہ دوسروں کی نظر نہیں کر سکتی وہ فطرت سے کام کرتے ہیں اسی لئے وہ ایسی باتیں کہہ
دیا کرتے جن کا ہونا دوسروں کے لئے ناگزیر نہیں ہے وہ فطرت سے سمجھتے ہیں اسی لئے یہ لوگ
انسانوں کے دلوں کی کشتی وہ توڑ دیتے ہیں اور کسی ایسے بچے کی گردن مار دیتے ہیں جس کی تقصیر کوئی کتنا
صاف نہیں ہوتا تھا جو کشتی کو بھی خدا کے سوا کسی نے نہیں توڑا اور بچے کو بھی خدا کے سوا کسی نے قتل
نہیں کیا اور یہی خدا ہو سکتا ہے جو ہر ایک کام کرنے کا ارادہ فرماتا ہے جیسے فعال لما یرید ہے تو بھی
اس مقام پر فائز ہونے والے بہ شکل قلت افراد کے اندر تمام قرنوں میں ایک دو آدمی ہی ہوتے ہیں
یعنی ایک کے بعد کوئی دوسرا اس مقام سے سرفراز ہوتا ہے گویا ان کا حال وہی ہے جو ارباب نبوت
کے اندر اولوالعزم کا ہے (جیسے صدیوں بعد کسی ایک کو امامت کا درجہ میسر آتا ہے)

---

[1] اس عربی حدیث کے یہی لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل   حدیث میں اس کے بعد
ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ سے جب حق تعالیٰ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے تو بالآخر قرب کے ایسے مقام تک پہنچ
جاتا ہے کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں میں اس کی [illegible] ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے جس کی [illegible] ہو جاتا ہوں جس سے
وہ سنتا ہے ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

[2] سورہ کہف میں حضرت خضر اور موسیٰ علیہ السلام کے قصے کے بعض اجزا کی طرف اشارہ ہے یہ علم حضرت خضر علیہ السلام
کے کسب فنا۔ مترجم۔

منشا رجوان کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور سارے آثار جو ان سے صادر ہوتے ہیں، ان کا بظاہر سرچشمہ ان کی صورتیں ہی ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی ان میں بعض مرکب حقائق تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں ان کا مادہ مخفی نہیں بلکہ کل و دخل کے لحاظ سے ظاہر ہوتا ہے اور صورت میں تشخص کا رنگ مادے ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور اس مرکب کے بعض احکام کا منشا بھی اس کا مادہ ہی ہو سکتا ہے، ایسی صورت میں صورت کے آثار تغیر پذیر رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں، ان کی کوئی جہت حاصل نہیں ہوتی گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان پر کسی کی نظر پڑتی ہی نہیں۔

لیکن برعکس اس کے بعض مرکب حقائق کی صورت اپنے مادے پر غالب رہتی ہے، اس پر کچھ اس طرح چھا جاتی ہے کہ مادہ بے چارہ اس کے دامن میں گویا پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے، ایسی حالت میں صورت کی حیثیت اپنے احکام کے لحاظ سے مستقل ہوتی ہے، اور اسی کے اقتضاء کے مطابق ان احکام کا ظہور ہوتا ہے، نہ تغیر و تبدل کے لئے ان احکام میں راہ نکلتی ہے، اور نہ وہ مخفی یا در پوشیدہ ہوتے ہیں، اسی بات کو جو کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو سمجھا دیکھو پتھر اور مٹی اگرچہ مادہ مقدار ہی کا مٹی ہے لیکن مٹی کے آثار و خصوصیات مثلاً نرمی خشکی برودت اور کثافت و کدورت اسی طرح نباتات کر حیوانی جسم میں منضم ہونے اور اس کے بدن میں گوشت بن کر منجذب ہونے کی صلاحیت جو اس میں نہیں پائی جاتی، اس کی یہ صفت نیز حیوانی جسم کا جس سے جزو بن جاتا ہے، اس کی یہ خاصیت وغیرہ ازیں قبیل مٹی کے دوسرے اوصاف ظاہر ہے، کہ پتھر میں کبھی نمایاں شکل میں پائے جاتے ہیں، خود پتھر کی صورت ہی ایسی ہے جس سے مٹی کے یہ سارے خصوصیات جو پتھر میں پائے جاتے ہیں ان کو مدفون ہے۔ لیکن اسی کے مقابل آدمی جس کا مادہ بھی وہی مٹی ہے، اس میں تم دیکھ رہے ہو کہ مٹی کی مذکورہ بالا خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی، بلکہ برعکس اس کے آدمی میں ایسے صفات پائے جاتے ہیں جو مٹی کے مذکورہ بالا صفات کی ضد ہیں، اور کچھ یہی ہے کہ انسانی جسم کی جو ظاہری حالت ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھنا بھی دشوار ہے، کہ اس میں مٹی پائی بھی جاتی ہے، یا نہیں اور یہ کہ اس کا مادہ مٹی ہے، بظاہر آدمی کے بدن کو دیکھ کر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اہل فن کو تحقیق کے بعد یہ پتہ چلتا ہے، یا مذہبی طور پر منقول کو اس کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن بظاہر اس کا علم آسان نہیں ہے، بہرحال پتھر تو اس مرکب حقیقت کی مثال ہے جس میں مادے کے آثار ظاہر ہوتے ہیں، اور آدمی اس مرکب حقیقت کی نظیر ہے جس میں صورت ہی کا رنگ غالب ہے، مادے کے احکام مخفی ہیں، اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں کہ پہلی قسم کی مرکب حقیقتوں کا نام ظاہر المادہ

خفی الصورت رکھتا ہوں، یعنے مادی احکام قرآن میں ظاہر ہیں اور صورت، صورت کے احکام ان میں مخفی و پوشیدہ ہیں۔ اسی طرح دوسری قسم کا نام ظاہر الصورۃ خفی المادہ رکھتا ہوں یعنے صورت، صورت کے احکام قرآن میں ظاہر ہیں اور مادہ کے احکام باعتبار مخفی و پوشیدہ ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور اہمیت اسی کو حاصل ہوتی ہے۔ باقی صورت ان کی تو اس کی ضرورت صرف مادہ ہی کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے اور مادے ہی کی زیب و آرائش کا ذریعہ یہ صورت ہوتی ہے۔ ذرا مثال سے یوں سمجھو فرض کرو کہ ایک آدمی کسی شہر سے دوسرے شہر کی طرف جانا چاہتا ہے، یہ خیال کر کے کہ موقعہ کے وقت اس سے کام لوں گا یہ کرتا ہے کہ سونے کی ایک انگوٹھی بنا لیتا ہے، تاکہ ضرورت کے وقت وہ کام آئے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا اصلی مقصود سونا ہی ہے، اہمیت اسی کو حاصل ہے، باقی اس سونے کو انگوٹھی کی صورت جو اس نے عطا کی ہے، اس سے غرض اس سونے کی حفاظت ہوتی ہے، اور یہ بھی کہ سفر میں زیور کے استعمال کا جو طریقہ ہے یعنے انگوٹھی پہننا یہ بات بھی اسی ضمن میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی کے برعکس ایک دوسری شکل یہ بھی بعض مرکبات کی ہوتی ہے کہ اصلی مقصود ان میں صورت ہی ہوتی ہے، اسی کا وجود اہم ہوتا ہے، اور مادے کی ضرورت ان میں صرف اس لئے ہوتی ہے کہ صورت کے حسن و جمال کے ظہور کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور اس صورت کے حاصل کرنے کا گویا وہ وسیلہ اور واسطہ ہے۔ یعنے صورت کا وجود مادے کے بغیر چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے مادے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ماہر خطاط مرقعے لکھتا ہے تاکہ خطاطی کا جوہر اس میں پایا جائے، پس ظاہر ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ اصل مقصود اس صنعت میں حروف کی شکل و صورت اور ان کی نوک پلک ہی ہے، اگرچہ ان حروف ہی کی شکل و صورت کے ساتھ مادہ بھی ہوتا ہے، یعنے سیاہی کہ بغیر اس کے ان حروف کا ظہور نہیں ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ خطاطی کے ہنر کے اظہار کی ضمانت صرف حروف کی شکلوں ہی میں مستتر ہے، بلکہ واقعہ ہے کہ سیاہی کے بغیر اگر حروف کا نقش پذیر ہونا ممکن ہوتا تو خوشنویس اپنے کمال کے اظہار میں سیاہی اور روشنائی کی طرف توجہ بھی نہ کرتے۔

بہرحال مرکبات کی مذکورہ بالا دو قسموں میں سے پہلی قسم کا نام میں مقصود المادہ رکھتا ہوں، اور دوسری قسم کا نام مقصود الصورۃ قرار دیتا ہوں۔

تیسرا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ مرکب حقائق کا کمال یہی ہے کہ صورت کے سامنے

مادہ مشکل ہو کر رہ جائے، اور مادے پر صورت غالب ہو کر چھا جائے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے
کہ مادہ کا ترقی کر کے ان حدود تک پہونچ جانا جن کے بعد صحیح معنوں میں صورت کے احکام کا اس سے
نمائش ہونے لگے، اس کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل تو یہ ہے کہ مادہ ان حدود تک ترقی کر کے پہونچا
ہو تاکہ اس میں اس کی صلاحیت اور استعداد کا دخل ہو بغیر ان چیزوں سے مدد لیا ہو جن سے اس کی
صلاحیتوں کا ظہور ہو ایسے حوادث سے بھی مدد لی ہو، اور دوسری شکل یہ ہے کہ صانع اور کاریگر نے
مادے کو خیال کر کے ان حدود تک پہونچا دیا ہو کہ صورت کے کمالات کی جلوہ نمائی اس سے ہونے لگی یعنی
صانع اور کاریگر کا شروع ہی سے صرف صورت ہی کا اظہار مقصود ہو ابتدا ہی سے یہ بات اس کے پیش
نظر ہو کہ اس مادے سے فلاں صورت کے آثار کو نمایاں کروں گا، اور اسی لئے اپنی کوششوں کو
کسی ایسے مادے کو اس نے چن لیا جس کے متعلق اس نے اندازہ کر لیا ہو کہ صورت اور اس کے آثار
کے اظہار کی اس میں خصوصی صلاحیت ہے، اور اسی مقصد کے پیش نظر کہ اس مادے پر کاریگر شفقت
وعنایت کی نظر رکھے گا، اور اس کی تربیت و پرداخت پر خصوصی توجہ اس کی مبذول ہوتی رہی یہاں تک کہ
اور مدد لینے میں اس کے جھک رہا، ایسے تمام امور جن سے صورت اور اس کے احکام کے ظہور میں رکاوٹ
پیدا ہو سکتی تھی ان کا ازالہ کرتا رہا، اور ایسی راہ پر اس مادے کو ڈال دیا کہ جس کام کا اس کاریگر نے ارادہ کیا ہے
ہے، اس کے حصول میں مدد ملتی چلی جائے۔

میں (ان دو قسموں میں سے) پہلی قسم کا نام کمال الاستعداد اور دوسری قسم کا نام مجتبیٰ رکھتا
ہوں، یعنی چن لیا گیا جس کا تربیہ ہو، اس حیثیت سے تو سمجھئے، صانع اور کاریگر خاص توجہ فرماتا
رکھتا ہے، ہم اس کی اس حیثیت کی تعبیر وجاہت کے لفظ سے کریں گے اسی طرح صانع جس قسم کی
مزاحمتوں اور رکاوٹوں سے حفاظت کرتے ہوئے اس کی نگرانی کرتا چلا آتا ہے مجتبیٰ کی اس خصوصی
شان کی تعبیر عصمت کے لفظ سے کروں گا، میں نے جو کچھ کہا اس کی مثال یہ ہے کہ حکومت کے
مختلف عہدوں میں سے کسی عہدے مثلاً وزارت کے منصب یا سپہ سالاری کے لئے کسی آدمی کے آمادہ
اور تیار ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، جیسے کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ یہ آمادہ ہونے والا آدمی ہی خود عقلمند
مدبر، شگفتہ مزاج، [illegible] ہو اس سے ان ہی کمالات کو دیکھ کر بادشاہ کی عنایت اس کی طرف توجہ ہوئی
جس منصب کے وہ مناسب تھا اس پر اس کا تقرر ہو گیا، اور جیسے یہ ہوتا ہے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ
حکومت کے عہدوں میں سے کسی خاص عہدے کی ضرورت بادشاہ کے پیش نظر ہو، بادشاہ دیکھ رہا ہو کہ
جب تک اس عہدے پر کسی کا تقرر نہ ہوگا حکومت میں ایک ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جس سے حکومت کی

شان و شوکت کو بھی نقصان پہونچ رہا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار سلطنت میں اس جانشین کے عمل
سے جنے کی وجہ سے خلل پیدا ہو، یہی سوچ کر بادشاہ ایک ایسے شخص کا انتخاب کرتا ہے جس کے متعلق وہ اندازہ
کر لیتا ہے کہ اس میں جانشینی کی صورت جس سے مقصود ہے اس کے فرائض حسن و خوبی سے انجام دے
سکے گا، اور اسی غرض سے اس شخص کو اپنی شفقت و عنایات کے آغوش میں لے لیتا ہے، اس کی
تعلیم و تربیت میں کوشش کرتا ہے، اس کی نگرانی کرتا رہتا ہے کہ کسی ایسی راہ پر وہ نہ لگ جائے
جس پر چلنے سے کے بعد اس عہدہ کے فرائض کی تکمیل نہ کر سکے گا، بس جس کا تقرر مقصود ہے،
بادشاہ اس میں بادشاہی کی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے مختلف خدمت کے آسان و سہل کاموں
میں اس کو مشغول رکھتا ہے، تا آنکہ جس کام کے لئے بادشاہ نے اس کا انتخاب کیا تھا وہی کام اس کے
سپرد کر دیا جاتا ہے، یعنی جس عہدہ پر تقرر مقصود تھا اسی پر اس کا تقرر ہو جاتا ہے۔

سلاطین اپنے جس لڑکے کو اپنے بعد اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں عموماً اس کے ساتھ یہی طریق
طرز عمل وہ اختیار کرتے ہیں۔

چوتھا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ کسی چیز میں کوئی دوسری چیز جب فانی ہوتی ہے تو اس کی
دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس فنا ہونے والی شے کا فانی ہو جانا ہی اس کا
کمال ہوتا ہے، جس حد تک فنائیت میں وہ ترقی کرتی چلی جاتی ہے، اسی حد تک اس کا کمال بھی
بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن کبھی صورت حال یہ نہیں ہوتی ہے صرف فانی ہو جانے پر اس شے کا کمال
منحصر نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے فانی ہونے یا اس کو دوسری چیز میں فنا کرنے سے غرض یہ ہوتی
ہے کہ جس چیز تک وہ فانی ہو رہی ہے، اس کے کمال کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے، یا جن چیزوں
تک اس کا اثر براہ راست نہیں پہنچ سکتا، ان تک اس کے اثر کو پہنچانے میں اس فانی ہونے والی
شے کی فنا پذیری کو ذریعہ بنایا جائے، جیسا کہ ایک واضح مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آگ میں کبھی
چیزوں کے ڈالنے سے کبھی تو یہ غرض ہوتی ہے کہ خود وہی چیز جل جائے، مثلاً کسی خط کے متعلق یہ چاہا جاتا
ہے کہ اس کے مضمون سے کوئی دوسرا واقف نہ ہو، تو آگ میں خط کو پھونک دیا جاتا ہے، ظاہر ہے
کہ مقصد اس وقت صرف خط کو جلانا ہی ہے، اس کے سوا کوئی دوسری غرض اس فعل سے نہیں ہے،
لیکن کبھی آگ کے شعلے کو بڑھانا اور اس کی روشنی میں اضافہ و وسعت یا آگ میں کسی چیز کو ڈال کر
جلایا جاتا ہے اگر ایسے مریض کو جس سے سینکا یا اٹھایا جائے براہ راست آگ کی حرارت برداشت نہیں
کر سکتا، الغرض آگ میں جو چیز ڈالی جاتی ہے مقصد اس کا جل جانا ہی پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسرے

مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ اس کو بتایا جاتا ہے۔

ہم پہلی قسم کا نام "التغمیس فی حظیرة القدس" رکھتے ہیں یعنی غرق فی حظیرة القدس یا حظیرة القدس کا غرق) کے نام سے اس کو موسوم کیا جائے اور دوسری قسم کی تعبیر باسط کمال حظیرة القدس کے الفاظ سے کرتے ہیں، یعنی حظیرة القدس کے کمالات میں وسعت پیدا کرنے والا)

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ دوسری قسم یعنی (جس سے حظیرة القدس کے کمالات کی توسیع) مقصود ہوتی ہے، اس کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے سارے مدارج اور مراتب کو وہ طے کرے، بلکہ اس کا تو صرف اس قدر ہے کہ حظیرة القدس کے کمال میں وسعت پیدا ہونے کے جتنے مدارج کے طے کرنے کی ضرورت ہے بس انہیں طے کرے، مثلاً کسی مریض کو داغنے کے لئے لوہے کو آگ میں ڈالتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ اس وقت آگ میں لوہے کے لئے بس اسی قدر گرمی مقصود ہے کہ داغنے کے کام کا کام ہو جائے، خاصیت کی اتنی کیفیت بھی اس میں اگر پیدا ہو جائے تو یہی کافی ہے۔

پانچواں تمہیدی مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے کہ نفس ناطقہ جو روح منتصبہ کے لئے گویا مادہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے ادراک وعلم کی کیفیت قوت لامسہ (چھونے کی قوت) کے ادراک کے جیسی ہے، یعنی معلوم سے متاثر ہونا ادراک کے رنگ میں تعین ہوتا قوت لامسہ کے احساس وادراک کا جیسے یہ طریقہ ہے، بعینہٖ یہی حال نفس ناطقہ کے ادراک کا بھی ہے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ معلوم کے ادراک کا مطلب نفس ناطقہ کے متعلق یہی ہوتا ہے کہ اپنے اس معلوم میں نفس ناطقہ فانی ہو جاتا ہے، نفس ناطقہ کا اپنے معلوم میں فانی ہو جانا، اسی کی تعبیر لوگ معرفت سے کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر آچکا ہے بتایا گیا تھا کہ معرفت نفس ناطقہ کی ایک ایسی بسیط کیفیت کا نام ہے، جو ایک اجمالی حقیقت ہوتی ہے، البتہ قوت عاقلہ پھر پیچھے ان معلومات کی جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں، اس بسیط اور اجمالی حقیقت کی تفصیل کرتی ہے، یہ حال تو نفس ناطقہ کے ادراک وعلم کا تھا، لیکن اسی کے مقابلہ میں وہ چیز جس کا اصطلاحی نام روح طبعی ہے اور بتایا گیا تھا کہ روح منتصبہ کی گویا یہ صورت ہوتی ہے (جیسے نفس ناطقہ کی حیثیت روح منتصبہ کے حساب سے مادہ کی تھی) بہرحال روح طبعی کا حال ادراک وعلم میں قوت باصرہ (دیکھنے کی قوت) کے مناسب ہے، یعنی جیسے بینائی کی قوت ایسی کثیر ومتعدد چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں، اور ان متعدد کثیر امور کا ادراک قوت باصرہ کو اس شان سے حاصل

ہوتا ہے کہ اس رنگ میں کی صفت کثرت و تعدد اپنے حال پر باقی رہتی ہے (بالفاظ دیگر بہت سی چیزوں کو بہت سی چیزوں ہی کے رنگ میں وہ دیکھتی ہے) نیز جن چیزوں کو وہ دیکھتی ہے ان سے وہ مغلوب ہوتی ہے اور منفعل ہوتی ہے بلکہ برعکس اس کے خود ان پر چھا جاتی ہے اور ان کا احاطہ کر لیتی ہے۔ اسی کے ساتھ بینائی کی اس قوت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ایسی متعدد چیزیں جن میں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں ان سب چیزوں کا ایک ساتھ اس کو ادراک حاصل ہوتا ہے) اور یہی حال روح طبعی کے ادراک و فہم کا ہے۔ اصطلاحاً اس کے اس طرز ادراک کو ذوق کہتے ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ ذوق اور معرفت میں یہی فرق ہے کہ ذوق تو ایک تفصیلی امر ہے اور معرفت ایک اجمالی حقیقت ہے۔ مگر باوجود اس کے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ذوقی علوم بھی تصوری کی حد میں داخل ہو سکتے ہیں اور تصدیق کے شعبے میں ان کے معلومات سے مقدمات اور قضایا ہوتے ہیں یہ بھی قوت عاقلہ ہی کی کارستانی ہوتی ہے۔ قوت عاقلہ کے اسی کام کا نام حکمت ہے اسی لیے حکمت کے پیدا کردہ نتائج یہ سب صحیح ہوتے ہیں۔ بخلاف معرفت کے نتائج کے جنہیں فن حقائق کہتے ہیں ان کا حال یہ نہیں ہوتا۔ حکمت کے سارے نتائج اسی لئے صحیح ہوتے ہیں کہ ان کے اصول کو حاصل کرنے والے احاطہ اور تفصیل کے رنگ میں حاصل کرتے ہیں۔ خصوصاً ان اصول کو ان لوگوں نے حاصل کیا ہو جن میں وجاہت اور عصمت کے صفات پائے جاتے ہوں جیسے وہ انبیاء معصوم ہوں۔ البتہ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ حکمت کی راہ سے علم حاصل کرنے والے جیسے حکماء ان لوگوں کی رعایت سے جو ان کے مخاطب ہوتے ہیں مجاز اور استعارہ کا طریقہ اپنے کلام میں اختیار کرتے ہیں لیکن اصل حقیقت "اللہ بہتر جانتا ہے" سے وہ بخوبی واقف ہوتے ہیں۔ بہرحال جن لوگوں پر معرفت کی شان غالب ہوتی ہے ان لوگوں کو میں "قوی النفس" کے نام سے اور جن پر ذوق کی کیفیت غالب ہوتی ہے ان کو "متیقظ الروح" (صاحب روح بیدار) کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب اصل مطلب کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں (اپنے گذشتہ مصطلحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے) ہم کہتے ہیں کہ روح مقتدا کی یہی ہے کہ نفس ناطقہ ہی کا اس میں غلبہ ہے اور وہی اس پر ظاہر و غالب ہے۔ اور نفس ناطقہ کے سلسلہ میں جو قوی النفس ہے وہی اس کا مقصود ہے اور مقصد کا کمال ہے متعلق ہے حظیرۃ القدس میں جو فرق ہے تو ایسا آدمی جس کی پیدائش بھی اس کا شمار "ولایت کبریٰ" کے ائمہ اور پیشواؤں میں کیا جاتا ہے یہی معرفت والے اور فن حقائق

ما سے حضرات ہیں۔

لیکن روح ملکوتی جس پہ غالب ہو، اور یہی مقصود ہو پوری کائنات ہی پیدا ہوا اور وہ جسے چُن لیتے ہیں ان کا انتخاب کیا گیا ہو حظیرۃ القدس کے کمال میں کہ اس سے سلسلہ کمالات پیدا ہوتی ہو علم میں تمام والوں کا وہی امام سمجھا جائے گا، اور ایسا آدمی وجیہ بھی ہوتا ہے، اور معصوم بھی، اسی کو صاحب زمان بھی کہتے ہیں اور حکیم بھی۔

پھر حق تعالیٰ اس شخص کی تربیت فرماتے ہوئے اس پر مفید علوم کا الہام فرماتے ہیں یعنی ان علوم کا جن سے اپنی مفوضہ خدمت کی سرانجامی میں وہ مستفید ہو سکتا ہو، اسی الہام اور القاء کو تفہیم بھی کہتے ہیں نیز اس کی صدسالی کی پیدائش کا بھی، اور اس کی سمت عصمت کا بھی یہ اقتضاء ہوتا ہے کہ اس شخص کے علوم میں ایسی چیزوں کی آمیزش نہیں ہوتی جو غیب سے عطا کئے ہوئے علوم کے سوا ہوں، حکمت کے متعلق یہ سمجھا گیا تھا کہ وہ اور اس کے سارے نتائج حق ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے، اس شخص کے علوم میں نہ سامنے سے اگر کوئی غلط چیز شریک ہو سکتی ہے اور نہ پیچھے سے[1] تفہیم ہو کر اس سلسلہ کی چیزوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے، اس لئے اگر اس کی تعبیر "وحی باطن" سے کی جائے تو شاید کوئی زیادہ بعید تعبیر نہ ہوگی۔

بہرحال خالص خداداد وہبی کمالات کے یہ مقامات ہیں تفہیمات مقامات میں پہلا مقام ہے اور سابقین کے مدارج میں یہ تیسرا درجہ ہے، قدماء صوفیہ ان ہی لوگوں کو "صدیقین" کہتے تھے، اسی بنیاد پر ان میں یہ مشہور تھا کہ ولایت اور نبوت کے بیچ میں یہ ایک درمیانی مقام ہے یعنی برزخ ہے، جسے صدیق کے سوا اور کوئی عبور نہیں کر سکتا، امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اسی مقام کی تعبیر "قطبیت علیا" کے الفاظ سے فرمائی ہے، اور افضل المتقین اسی کو "قرب وجوبی" کہتے ہیں اور اسی کی تعبیر "حکمت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں، گویا اس سلسلہ میں انھوں نے اس قاعدہ کی پابندی کی ہے کہ کسی کل کے شریف ترین جزء کا جو نام ہو وہی نام کل کا بھی رکھ دیا جائے، یا شاخوں میں سب سے بہتر و بلند شاخ کا جو نام ہو وہی نام اصل اور جڑ کا بھی رکھ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکیم اپنی وجاہت اور عصمت، نیز اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ خیر و نیکی کے کمال کو وہی پھیلاتا ہے، الغرض ان ہی وجوہ سے اس کی شان کچھ ایسی ہو جاتی ہے جو ظاہر اصل کی

---

[1] شاید قرآنی آیت "لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ" کی طرف اشارہ ہو قرآن کی ایک بڑی خصوصیت ہے، جس کا ذکر یہی ہے کہ غلط بات اس میں نہ سامنے سے اگر شریک ہو سکتی ہے اور نہ پیچھے سے، تفہیم و الہام کی حالت بھی چونکہ وحی کے قریب قریب ہوتی ہے، اسی لئے مصنف نے اسی خصوصیت کو اسی کی طرف بھی منسوب فرما دیا۔

ہوتی ہے، یعنے علوم کو (حق تعالیٰ) سے ملاء اعلیٰ طلے جو واسطہ جیسے حاصل کر لیتے ہیں، اور ان
علوم میں کسی کے وہ مقلد نہیں ہوتے، یہی حال حکیم کا بھی ہوتا ہے، ہاں! صاحب شریعت کے علوم
تک اور حکیم کے علوم میں چونکہ مخالفت نہیں بلکہ موافقت ہی کا رنگ پایا جاتا ہے، اور حکیم کو غیب سے
یہ حکم دیا جاتا ہے کہ وہ صاحب شریعت کے علوم کی ہمنوائی کرے اور ان کی تائید کرتا ہے، اس
لحاظ سے اگر یوں کہیں کہ صاحب شریعت کا مقلد کہہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے، نیز تدبیرات الٰہیہ کے
اعلیٰ نظام میں تشخص اور تعین کا رنگ حکیم میں چونکہ اسی طرح پیدا ہوتا ہے، جس طرح ملاء اعلیٰ والے بھی
یہی کام انجام دیتے ہیں، اس سے حکیم کی شان اور ملاء اعلیٰ والوں کی شان اس لحاظ سے بھی ایک ہی
ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکیم کی شان کا رنگ کلی ہوتا ہے، اور ساری باتیں جو اس سے متعلق ہوتی ہیں،
ان میں بھی کلیت ہی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی خاص شخص کے ساتھ اس کی ہمت متعلق
نہیں ہوتی، کیونکہ اس سے ارفع و بلند ہے، کہ عالم مثال سے متعلق ہو، جو نیچے اتر کر اس تک پہنچے، اور اسی کی
بنیاد پر وہ اپنی ہمت کو کسی چیز سے وابستہ کرے، قطعاً ایسا نہیں ہو سکتا، بلکہ صحیح یہ ہے کہ اسی سے متعلق
ہو کر چیزیں عالم مثال تک اور اس ملاء کے احساسات تک پہنچتی ہیں جن سے کائنات کے کاروبار
کا تعلق ہے، یعنے تدبیرات امر پہنچے جاتے ہیں، اور یوں سب حکیم کی ہمت کی وجہ سے حظیرۃ القدس
میں تلاطم برپا ہو جاتا ہے، اور اسی سے متعلق ہو کر طبعی اور سفلی کائنات تک اس کے اثرات پہنچتے
ہیں، تب (اس) چیز کی پیدائش کے مخصوص وسائل میں اسباب مہیا ہو جاتے ہیں، جس سے حکیم نے اپنی
ہمت وابستہ کی تھی۔

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ حکیم کو خود اپنی ہمت کے قائم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے
استعداد ہمت میں نہ محبت کرنے والوں کی محبت کو دخل ہوتا ہے، نہ عداوت رکھنے والوں کی عداوت کو
ایسے یہ نہیں ہوتا کہ جن سے وہ محبت کرتے ہیں، اس محبت کی وجہ سے انکو نفع پہنچانے کے لئے اپنی ہمت
کو وہ قائم کرتا ہو، یا دشمنوں کی عداوت کی وجہ سے ان کو ضرر پہنچانے کے لئے اپنی ہمت کی قوت سے
وہ کام لیتا ہو،

بلکہ ہمت کا انعقاد حکیم میں محض اس ارادے کی تاثیر سے ہوتا ہے، جو عرش پر قائم ہونے والی
تجلی میں ملے پاتا ہے، ٹھیک حکیم کا حال اس باب میں وہی ہے جو جبرئیل یا اسرافیل علیہما السلام جیسے
فرشتوں کا ہے، یعنے محبت کرنے والوں...... کی محبت یا عداوت رکھنے والوں کی عداوت پر

ان سے کسی امر کا کلی تقدم ہے کیونکہ حکیم کا مادہ وہ اصل عرش والی تجلی میں جو اس دن مستعد ہو سکتا ہے
اسی کا عکس ہوتا ہے اسی طرح حکیم کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ وہ حق ہی بولتا تھا خواہ وہ تلخ ہی
کیوں نہ ہو تو اس کی نسبت عصمت کا یہ لازمی اعتقاد ہے اور حکیم کی بات کو حق کے مطابق سمجھ لیا جائے
تو صاحب ذوق اور صاحب تفہیم ہونے کی وجہ سے اس میں تعجب کیوں ہے الہامی کے متعلق یہ پیشگوئی
کی جائے کہ جس دن سے وہ دائرہ اسلام میں داخل ہوا ہے دین آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جائے گا
اور جس دن اس کی وفات ہوگی اسی دن سے دین پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جائے گا ان ہی لوگوں کی
تعریف ان الفاظ میں کی جائے کہ اپنے دین کی اور پیغمبر کی مدد ان سے مدد لیتا ہے اسی طرح
مدد لیتا ہے جیسے جبرئیل اور میکائیل سے اپنے دین اور اپنے رسول کی تائید فرماتا ہے یا اسی کے متعلق
یہ خبر دی جائے کہ جب تک وہ زندہ رہے گا عالم میں فساد پیدا ہوگا نہ اس کے حالات بدلیں گے
نہ فتنے سر اٹھائیں گے بلکہ اس کی مثال ایک ایسے دروازے کی ہوگی جو عالم اور فتنوں کے بیچ میں حائل
ہے اور دین رکے جسد میں) اس کی حیثیت یہ بتائی جائے کہ گویا وہ دین کے کان ہے اور اس کی
آنکھ ہے تو یہ ساری باتیں کیا اس لئے درست ہوں گی کہ حظیرۃ القدس کے کمال کے پہنچانے والے یہی
لوگ ہوتے ہیں ان کی حیثیت حظیرۃ القدس میں ملاء اعلیٰ کے رہنے والوں کے مانند ہوتی ہے ان
لوگوں کے سامنے قیدیوں اور ان کی زندگی کے سامنے شیطان اپنی انانیت کا نگینہ رکھتے ہیں ان
کی ہمتیں سامنے عالم کو مبدا اسعادی ہوتی ہیں سارا جہاں ان کے معاد میں ہوتا ہے بنی آدم کے
نفوس میں ان کی ہمتوں کی ندا اسی طرح سرایت کر جاتی ہے جیسے پانی درخت اور اس کے ریشوں میں پھیل
جاتا ہے بلاشبہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے بعد دنیا میں کتاب اللہ اور اپنی سنت کے سوا کوئی ایسی چیز چھوڑی ہے جس کی تعمیل واجب
ہو اب صرف اسی حکیم آدمی کی فہم اور اس کی وہ سمجھ رہ جاتی ہے جو کتاب اللہ میں سے

۱؎ صاحب تفہیم خدا کی کتابوں میں جو معنی کے متعلق [illegible] کے الفاظ آئے ہیں ان ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔
۲؎ یہ حدیث بھی حضرت عمرؓ کی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ۔ ۳؎ حضرت عمرؓ کی خصوصیت کی خبر دی جاتی ہے ۔ ۴؎ ان الفاظ کا تعلق بھی حضرت عمرؓ سے ہے جو [illegible] کے متعلق ان الفاظ کے [illegible]
۵؎ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے ان اللہ ایدنی باربعۃ وزراء اثنین من اہل السماء جبرئیل و
میکائیل [illegible] اسی طرح فرمایا جیسے جبرئیل و میکائیل سے میری تائید ہوتی ہے ۔ ۶؎
حضرت حذیفہ صحابی نے حضرت عمرؓ کے متعلق یہ الفاظ فرمائے ہیں ۔ ۷؎ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد
کی طرف اشارہ ہے جس میں ابوبکرؓ و عمرؓ کو دیکھ کر فرمایا تھا [illegible] ہذان السمع والبصر
(ترمذی) یعنی دین کے یہ کان اور آنکھ ہیں ۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کوئی گروہ بھی ان میں شریک ہو، مثلاً یہودیوں اور عیسائیوں میں رہبانوں کا جو حال ہے، یا یونانی فلاسفہ میں فلسفۂ اشراقیہ والوں کی، یا ایرانیوں میں نور و ظلمت والوں کی اور ہندوستان کے جوگیوں کی جو کیفیت ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حظیرۃ القدس میں ان میں سے ہر ایک بلند پایہ اور راسخ قدم رکھتا تھا، اور ایک جیسی بنیاد سے اس کا تعلق تھا جس کی جڑیں حظیرۃ القدس میں قائم تھیں مگر بعد کو فاسد اور ردی افکار والوں کی طرف سے خرابیاں پیدا ہو گئیں، اور تقلیدی عادات و رسوم جو ان کے دلوں میں محفوظ تھے، ان کی بدولت بیہودہ باتیں ان میں شریک ہو گئیں، نیز تعبیری غلطیوں کی بھی وہ شکار ہوئے علاوہ ازیں کے ان نفوس قدسیہ کے ذریعے غیب سے جو معلومات حاصل کئے جاتے تھے اس وقت عقل پر ان ہی معلومات کو ان کے الفاظ میں نقل کر لیا ہے جن قالبوں میں خیالی ہے، ان الفاظ میں جیسا کہ چاہئے تطبیق نہیں دے سکے، پھر یہ بھی ہوا کہ ان کے پچھلوں نے اپنے اگلوں کے کلام کے ایسے مطالب بیان کئے جو ان کا مقصود نہ تھا۔ الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری آلودگیوں سے حق کو باطل کے ساتھ گڈمڈ کر دیا۔

لیکن جو حکیم ہوتا ہے، اور حکمت کے مقام تک جسے رسائی حاصل ہو جاتی ہے، وہ ان صحیح بنیادوں کا پتہ چلا لیتا ہے، جن کی جڑیں حظیرۃ القدس میں قائم ہیں، اور اپنی وسعت کی بیداری کی وجہ سے صحیح باتوں کو غلط باتوں سے جدا کر لیتا ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے، اچھی طرح سے اس کو سوچو، سرسری طور پر غفلت کی حالت میں ان سے نہ گذر جاؤ۔

تنبیہ: بعض لوگوں کو اس مسئلہ پر شدت سے اصرار ہے کہ پیغمبروں کے سوا "عصمت" کی صفت کا انتساب کسی دوسرے کی طرف جائز نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ ان کا اس سے کیا مطلب ہے اگر یہ غرض ہے کہ پیغمبروں کے سوا کسی دوسرے کے لئے عصمت کی صفت شریعت سے ثابت نہیں ہے، تو علاوہ کسی احترامی کے بیچنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کے متعلق جو فرمایا ہے کہ

الحق ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے۔

یا حضرت علی مرتضیٰ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

دار الحق مع علی حیث دار — حق علی کے ساتھ گھومتا ہے جدھر بھی علی گھومے

وغیرہ کے ان اقوال کی اور ان ہی جیسے دوسرے اقوال جن کا استناد یقینی ہے، ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی اور اصل تو یہ ہے کہ اس حیثیت سے میں گفتگو ہی نہیں کرنا چاہتا، کیونکہ جیسے کہ بتا چکا ہوں کہ ان مسائل اور ان مقامات کے متعلق میں شرعی نصوص کے عرض کرنے کا ارادہ

نہیں ہوئی۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے کہ واقعہ میں پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کسی دوسرے انسان کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی تو ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کے اثبات میں دلیل پیش کرنا ان کا فرض ہے کیونکہ شرعی طور پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ شریعت پیغمبروں کے سوا دوسروں کی عصمت کے متعلق خاموش ہے لیکن کسی چیز سے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

درحقیقت مسئلہ تفصیل طلب ہے یعنی عصمت کی دو قسمیں ہیں ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے سارے شعبوں، اقوال و اعمال و افعال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے اور دوسری قسم اسی کی عصمت مقیدہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خاص خاص قسم کے افعال و اعمال و اقوال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جس منصب کے فرائض اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے، ان میں وہ معصوم ہو یعنی غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہو سکتی۔

عصمت ہی کی تقسیم کی ایک شکل یہ بھی ہے یعنی ایسی عصمت جس کا ثبوت براہ راست شریعت میں مل رہا ہو، اس کو عصمت ظاہرہ کہہ سکتے ہیں، اور جس کا ثبوت مذکورۂ بالا نوعیت کے ساتھ مہیا نہ ہو اس کا عصمت مخفیہ نام رکھا جا سکتا ہے۔ تقسیم کی ایک صورت یہ بھی ہے یعنی جس شخص کے لئے عصمت کی صفت ثابت کی جائے وہ پیدائش سے موت تک معصوم ہو اس کا نام عصمت دائمہ یا دوامی عصمت ہے، اسی کے مقابلہ میں عصمت ہی کی ایک قسم یہ بھی ہو سکتی ہے کہ زندگی کے کسی خاص انقلاب کے بعد عصمت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو مثلاً روح ملکوتی کے آثار کا ظہور جب ہونے لگے۔ خواہ کسی وجہ سے کا ظہور ہو تو اس کے بعد اس شخص میں جس میں روح ملکوتی کا ظہور ہوا ہو عصمت کی صفت پائی جانے لگے اس کا نام عصمت عارضہ رکھا جا سکتا ہے۔

باقی میں نے جو یہ کہا کہ روح ملکوتی کا ظہور کسی وجہ سے بھی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اسلام میں داخل ہونے کے بعد یا مجاہدہ کے آغاز کے بعد یا منصب امامت سے سرفرازی کے بعد یا اسی قسم کی کسی کیفیت کے بعد آدمی کا ایسا حال ہو جائے جس کے بعد غلطی اور گناہ کا اس سے صدور نہ ہو۔

بہرحال ان تقسیموں کے بعد خیال کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ عصمت جو مطلقہ ظاہرہ و دائمہ ہو یہ تو صرف پیغمبروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے سوا عصمت کی دوسری قسمیں پیغمبروں کے

دوسرے انسانوں میں بھی پائی جا سکتی ہیں۔

فائدہ:۔ قرآن میں بار بار مختلف مقامات پر اس کا ذکر کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ نے اپنے بعض پیغمبروں کو کتاب کی اور حکمت وعلم کی تعلیم دی، بلکہ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبوت سے پہلے بھی بعض پیغمبروں کو خدا کی طرف سے حکم اور علم کی تعلیم دی گئی ہے، تاویل کے اصول سے سمجھنا چاہئے کہ کتاب سے مراد وحی ہے، اور حکم سے مراد حکمت ہے، اور علم سے مراد معرفت ہے۔

عبقہ (۱۴)

مقامات کے سلسلہ میں جو مقام سب سے اعلیٰ، سب سے بڑا، سب سے ارفع اور بلند ہے، اس کی صحیح تصویر کشی سے بھی پہلے ضرورت ہے، کہ چند تمہیدی مقدمات پہلے بیان کر دیئے جائیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ روح ملکوتی درحقیقت جبروت کی آگ کے شعلوں میں سے ایک شعلہ ہے، اور اس کی چنگاریوں میں سے ایک چنگاری، یا شراروں میں سے ایک شرارہ ہے، جب جبروت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے، اور تجلی کے سمندر میں تلاطم برپا ہوتا ہے، تو اسی کیفیت سے روح ملکوتی کا تعلق وابستہ ہے، اسی پر اس کے وجود کا مدار ہے، عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس سے روح ملکوتی کو وہی نسبت ہے جو آفتاب سے اس کی شعاعوں اور کرنوں کو ہوتی ہے، کیونکہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ارواح کا عالم مادہ اور مادے کے سارے عوارض سے پاک اور مقدس ہے، اتنا پاک اور اتنا مقدس کہ مادے سے عالم ارواح کو وہ تعلق بھی نہیں ہوتا، جسے انتساب کہتے ہیں، جیسے نفس ناطقہ کا مادے (بدن) سے جو تعلق ہے، اتنا تعلق بھی ارواح کے عالم کو مادے سے نہیں ہے۔

دراصل موجودات کی مختلف منزلوں، اور حوادث کے مختلف مراتب (اور واجب تعالیٰ سے) جو چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان کے مختلف مدارج اور مناصب کے تعین کا جو مرحلہ اور ظرف ہے، اسی کی تعبیر عالم ارواح سے کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا تعین درحقیقت خود تجلی کی بافت اور تحقق سے حاصل ہوتا ہے، اس کی مثال گویا ایسی ہے، کہ بادشاہ اور امراء کے جو عہدے اور مراتب ہوتے ہیں، ان سے عہدوں اور مناصب کا تعین جیسے خود بادشاہ اور امراء کے قائم ہو جانے کے ساتھ ہی قائم ہو جاتا ہے، یا کاریگر جس چیز کو بناتا ہے، اس کا تعین اسی صورت سے ہوتا ہے، جو کاریگر کے ذہن میں اس چیز کی ہوتی ہے

یا ایسی چیز جو متعدد اشیاء کی مبداء اور سبب ہو ظاہر ہے کہ خود اس مبدء کا وجود ان متعدد جہات اور پہلوؤں کو متعین کر دیتا ہے، جن کی بنیاد پر اس ایک چیز سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تجلی اعظم کے سامنے ارواح کے عالم پر اضمحلال اور بے چیزی کی ایسی کیفیت طاری رہتی ہے کہ جب تک کسی پیدا ہونے والی شے سے اس کا تعلق نہ ہوئے مستقل احکام اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے خواہ یہ پیدا ہونے والی شے نفس ناطقہ ہی کیوں نہ ہو، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات پہلے ہی بیان ہو چکی ہے کہ موجودات کے ساتھ عالم ارواح کی وہی نسبت ہے جو علمی صورت کو خارج میں پائی جانے والی عینی شے سے ہوتی ہے یعنی خارج میں پائی جانے والی عینی حقیقت سے علمی صورت کو عنوان ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ علمی صورت اس خارجی حقیقت کے انکشاف و علم کا ذریعہ ہوتی ہے۔ یہی تعلق عالم ارواح کو ان موجودات سے ہے، جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا ذکر پہلے ہی آ چکا ہے کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، بعض نفوس میں اس کی بالکل ہلکی سی شباہت پائی جاتی ہے، اسی کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ ان لوگوں کے نفوس کی ملکوتی روح عرشی تجلی کی کامل اور تام منکشاف ہوتی ہے (یعنی عرشی تجلی کے انکشاف کا وہ ایک کامل آلہ ہوتی ہے) عرشی تجلی کے منکشاف ہونے کی یہ خصوصیت اس روح ملکوتی میں اتنے کمال درجہ کی ہوتی ہے کہ نفس ناطقہ کی منکشفات ہونے کی جو صفت اس روح ملکوتی میں پائی جاتی ہے، وہ بھی اتنی کامل نہیں ہوتی اسی طرح نفس ناطقہ تجلی کے انکشاف کا جو ذریعہ ہوتی ہے، اس کی یہ یکتائیت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی جس کی وجہ یہی ہے کہ روح ملکوتی کو اپنے تقدس کی وجہ سے عرشی تجلی سے جو مناسبت ہے ایسی مناسبت اس کو نفس ناطقہ سے بھی نہیں ہے، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کو اس مثال سے سمجھو فرض کرو کہ ایک کاریگر چاہتا ہے کہ خود اپنی شبیہ تیار کرے، ظاہر ہے کہ پہلے اپنی اسی شبیہ کا وہ تصور کرے گا پھر اسے یا پتھر میں یا اس کو گڑھے گا، سر دست یہاں تین چیزیں پائی جا رہی ہیں، کاریگر کی ذات اس کی شبیہ شبیہ کی علمی صورت جس کا شبیہ بنانے سے پہلے کاریگر نے تصور کیا، اب غور کرو اس میں شک نہیں کہ شبیہ سے اس کی کامل صورت اگرچہ روح ملکوتی ہونے کا تعلق رکھتی ہے لیکن بایں ہمہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ عنوان ہونے کی حیثیت سے خود کاریگر کی ذات کی نمائندگی شبیہ کی یہ علمی صورت جس قوت سے بلا جھجک لازم کرے گی قطعاً اتنی کامل اور تام نمائندگی عنوان ہونے کی حیثیت سے شبیہ نہیں کرے گی نیز خود شبیہ بھی عنوان ہونے کے علاوہ کاریگر کی ذات کی پسندیدگی ہو گیا ہے، اس نمائندگی سے بھی اور نمائندگی زیادہ کامل اور تام ہوگی، جو اسی شبیہ کی علمی صورت کی طرف سے مخصوص کاریگر کی ذات کی بحیثیت عنوان

حظیرۃ القدس میں فنا ہی کیوں نہ ہو چکا ہو، اور جو ظاہر ہوں کے تمام احکام بھی باقی نہ رہے ہوں، لیکن پھر بھی یہ چیز بعد فنا بھی ہوتا ہے۔ اس کے احکام میں وہی تعین اور تشخص پیدا کرتا ہے، یعنی جب تک وہ چیز جس میں نفس فانی ہوتا ہے، اس کے احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، اس وقت تک ان احکام میں تشخص اور تعین اسی چیز سے پیدا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، ان میں تغیر و تبدل اسی نفس کی طرف سے ہوتا رہتا ہے، لیکن روح ملکوتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، یہ مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لوہا آگ میں داخل ہو کر فانی ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن باوجود اس کے آگ کے جو حرارت محسوس ہوتی ہے، اس حرارت کے متعلق یہ بات کہ وہ قوی درجہ کی ہے، یا ضعیف درجہ کی ظاہر ہے، کہ اس کے تعین کرنے میں یقیناً لوہے کے وجود کو دخل ہوتا ہے، لیکن برخلاف اس کے ہوا کو دیکھو جب آگ ہوا پر غالب آ جاتی ہے تو ہوا بالکلیہ خالص آگ بن جاتی ہے یہی فرق نفس ناطقہ اور روح ملکوتی کے فنا ہونے میں ہے) اسی طرح ایک دوسری مثال ان ہی دونوں نفس اور روح کے اس تعلق کی وضاحت کے لئے جو حظیرۃ القدس میں اور ان میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ ہے: پہلے نفس کی اس آئینے کی ہے جو کسی ایسے مادے سے تیار کیا گیا ہو جو صاف ہو اور صیقل ہو ہے، اور حظیرۃ القدس کی مثال آفتاب کی ہے جس کے سامنے وہ آئینہ رکھا گیا ہو، ظاہر ہے کہ اس آئینے میں آفتاب کی صورت منعکس ہوگی اور آفتاب کے نور سے وہ بھر جائے گا بلکہ دور سے دیکھنے والوں کو معلوم ہوگا کہ آئینہ بالکل آفتاب بنا ہوا ہے، نظر اس کے دیکھنے سے اسی طرح خیرہ ہوگی جیسے خود آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

لیکن روح ملکوتی کا تعلق جب حظیرۃ القدس سے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہے کہ آفتاب اور زمین کے بیچ میں، یا آفتاب اور دیکھنے والے کی آنکھ کے درمیان ایک صاف و شفاف شیشہ رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمین کو روشن کرنے والا، یا دیکھنے والے کو اس شیشے سے باہر چمکتا دمکتا جسم نظر آ رہا ہے، وہ شیشہ نہیں آفتاب ہی ہے، لیکن آئینہ والی مثال میں معاملہ برعکس ہے، یعنی آئینے کے بالمقابل جو چیز ہے خود وہی ہوگی، یا دیکھنے والے کے سامنے چمکتا دمکتا جو جسم نظر آتا ہے وہ یہی صیقل دار جسم یعنی آئینہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات آفتاب ہی کی روشنی اور اسی کی روشنی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ فرض کرو ایک آدمی ہے جس کا نفس کامل ہے

وہ پیدائشی طور پر کمال کے انتہائی درجہ پر ہے، یہی آدمی فرض کرو کہ حکیم بھی ہے، اس کے متعلق حق تعالیٰ نے کسی خاص وجہ سے جس کی علت تمام عوام پر، لوگوں کو معلوم نہیں، یہ ارادہ فرمایا کہ اس پر اپنی علت تجلی فرمائیں، جیسے عقل کل پر اور شخص اکبر کے قلب پر وہ تجلی فرماتے ہیں، جب ایسی صورت پیش آجاتی ہے تو اس وقت اس شخص کی روح تو تجلی بن جاتی ہے، اور اس کا نفس رحمٰن کا وہ عرش بن جاتا ہے جس پر وہ تجلی فرماتا ہے، اور اس شخص کا نسمہ حظیرۃ القدس ہونے کی شکل اختیار کر لیتا ہے کیونکہ تجلی کے نور سے اس کا نسمہ معمور ہوتا ہے، جب یہ ہو چکتا ہے، تب اعلیٰ سرحدوں کے رہنے والے اور جو مجلس سب سے برتر و اعلیٰ ہے، اس کے ارکین اس شخص کے آگے جھک جاتے ہیں، لیکن ان کا یہ جھکنا اس شخص کے آگے نہیں ہوتا بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے آگے وہ جھکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کے سجدے میں ملائکہ گر دیوں کر پڑتے ہیں اور تجلی سے پھوٹ پھوٹ کر نور اس کے نسمہ سے ٹکراتا رہتا ہے، اس وقت اس کا قلب بھی نور سے لبریز ہوتا ہے، اور اس کی زبان بھی اور اس کے رگ پٹھے بھی اس کا قوت بھی اس کے بال بھی اس کی جلیاں بھی، اس کی شنوائی کی قوت بھی، بینائی کی قوت بھی اور وہ خود نور مجسم بن جاتا ہے، تب خدا اس کی زبان پر بولتا اور اس کے ہاتھ سے پکڑتا ہے، اس کی دونوں آنکھوں سے دیکھتا ہے، اور اس کے دونوں کانوں سے سنتا ہے، اور اسی وقت یہ کہا جاتا ہے کہ

قال اللہ علی لسان عبدہ سمع اللہ لمن حمدہ

اپنے بندے کی زبان پر خدا کہتا ہے کہ سن لیا خدا نے اس کی جس نے خدا کی حمد کی۔

اور یہ کہ

یقضی اللہ علی لسان نبیہ ما یشاء

فیصلہ کرتا ہے خدا اپنے پیغمبر کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے

اسی طرح قرآنی آیت:

لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داؤد و عیسی ابن مریم

لعنت کئے گئے بنی اسرائیل کے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا داؤد علیہ السلام کی زبان پر اور عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام کی زبان پر

میں یہی کہا گیا ہے کہ ان دونوں داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان پر خدا نے لعنت کی، اسی طرح قرآن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے یہ جو ارشاد ہوا ہے کہ

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم۔

تحقیق جنہوں نے تیرے ہاتھ پر بیعت کی ہے انہوں نے خدا سے بیعت کی، خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے۔

تعلاے کرتے ہیں، قدیم بزرگوں کی اصطلاح میں نیز افضل المحققین بھی اس مقام کو قرب فرائض کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور امام ربانی اسی کو کمالات نبوت کہتے ہیں۔

امام ربانی کے نزدیک کمالات نبوت سے عام ہیں، یعنی کمالات نبوت سے سرفرازی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ سرفراز ہونے والا نبی بھی ہو۔

انبیاء اور محدثین میں فرق

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ انبیاء اور محدثین میں فرق کی نوعیت ایسی نہیں ہے جو انبیاء اور اولیاء کے درمیان پایا جاتا ہے، بلکہ انبیاء اور محدثین کے باہمی امتیاز کا حال قریب قریب وہی ہے جو کسی ایک نوع کی دو صنفوں کا ہوا کرتا ہے (یعنی حقیقت تو دونوں کی ایک ہو، اور خارجی عوارض و بیرونی خصوصیات نے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا ہو، مثلاً انسان ہونے میں حبشی آدمی اور یورپ کا آدمی دونوں برابر ہیں، لیکن بیرونی رنگ و روغن کے اختلاف نے دونوں کو دو صنف بنا دیا ہے) اور یہ جو میں نے کہا کہ انبیاء اور محدثین قریب قریب ایک ہی نوع کی دو صنفوں کی حیثیت رکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں تفاوت اور فرق جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ صرف کمال اور نقص کا ہوتا ہے، ورنہ تجلی (جو ان کی اصل حقیقت ہے) وہ تو دونوں میں مشترک ہوتی ہے یعنی تجلی کی نسبت سے تو دونوں ہی سرفراز ہوتے ہیں، البتہ نفوس کے ذاتی اختلافات کی وجہ سے تجلیات میں کمال اور نقص کا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء اور محدثین میں تفاوت کی نوعیت ایسی ہے جیسے خود حضرات رسل علیہم السلام کے مختلف طبقات میں ہے یعنی رسولوں میں جو اولو العزم ہیں اور جن میں اولو العزم ہونے کی یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے، اسی طرح خاتم الانبیاء میں اور ان رسولوں میں جو اولو العزم ہیں، مراتب کا جو تفاوت پایا جاتا ہے کچھ اسی قسم کا تفاوت انبیاء اور محدثین میں بھی ہے محدثین کی طرف کبھی کبھی رسالت کو بھی منسوب کر دیا جاتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مندرجہ ذیل قرآنی آیت یعنی

وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی ○ — نہیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کسی رسول اور نبی کو

میں "ولا محدث" کے اضافہ کے ساتھ ایک قراءۃ نقل بھی کی گئی ہے، اسی طرح مشہور قرآنی آیت

وان من قریۃ الا خلا فیہا نذیر — نہیں ہے کوئی بستی جس سے کوئی نذیر گزرا ہو

میں محدث کے لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے، کہ محدث کا یہ لفظ نبی اور محدث دونوں پر حاوی ہے، حدیث کے بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کی تعداد کے متعلق جو روایت نقل کی جاتی ہے، اس میں انبیاء کے لفظ سے صرف "نبی" ہی مراد نہیں ہیں بلکہ محدثین بھی اس میں داخل ہیں۔

نیز قرآن مجید ہی میں جو فرمایا گیا ہے، کہ

اذ ارسلنا الیہم اثنین فکذبوھما فعززنا بثالث فقالوا انا الیکم مرسلون

واقعہ یہی جب ہم نے ان کی طرف دو آدمیوں کو بھیجا" تو انھوں نے دونوں کو جھٹلایا تب ہم نے تیسرے سے ان کی قوت افزائی کی، ان تینوں نے لوگوں سے کہا کہ ہم تمہاری طرف بھیجے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا آیت میں ان تینوں بزرگوں کا دعویٰ "انا الیکم مرسلون" اس کا کیا مطلب ہے؟ یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا کہ یہ تینوں حضرات اللہ کے رسول کی طرف سے رسول بنا کر بھیجے گئے تھے یعنی (خدا کی طرف سے براہ راست نہیں، بلکہ خدا کے رسول کی طرف سے وہ بھیجے ہوئے تھے) کیونکہ جن لوگوں کے سامنے اپنے اس دعویٰ کو ان تینوں نے پیش کیا تھا انھوں نے ان کے اس دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے، قرآن ہی نے اس کو نقل کیا ہے، یعنی

ما انتم الا بشر مثلنا — نہیں ہو تم لوگ مگر ہمارے جیسے آدمی

مذکورہ بالا مطلب کے لحاظ سے ان الفاظ میں جواب کچھ غیر موزوں سا ہو جاتا ہے، آخر سوچنے کی بات ہے منکرین ان کے بشر اور آدمی ہونے کو اس بات کی دلیل قرار دے رہے تھے کہ وہ رسول نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ رسول کا رسول ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو بشریت کے منافی ہو، البتہ آدمی خدا کا رسول ہو، اس کو اپنے خیال میں وہ درست نہیں سمجھتے تھے، جن لوگوں نے انجیل کا اور حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں کے خطوط کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ حواریوں کی طرف رسالت کا انتساب ان کے نزدیک قابل اعتراض بات قطعاً نہ تھی، بہرحال محدثیت اور رسالت میں باوجود اس تعلق کے جیسے یہ مان بھی لیا جائے کہ محدثین کو بھی رسول کہا جا سکتا ہے) پھر بھی چونکہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی شخص کی طرف رسالت کا انتساب جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ختم نبوت کے

دعویٰ میں یا اور محدثین کی طرف رسالت کے انتساب میں کھلا ہوا تعارض پیدا ہو جائے گا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس خصوصیت کی جس کا اظہار

لو کان بعدی نبیاً لکان عمر — میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتے

میں فرمایا گیا ہے، اس کی تعبیر "محدثیت" کے لفظ سے جو فرمائی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ختم نبوت کے بعد کسی کی طرف رسالت اور نبوت کا انتساب صحیح نہ تھا، اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جس حال کا اظہار مشہور الفاظ

انت منی بمنزلة هارون من موسیٰ الا انه لا نبی بعدی — تمہاری حیثیت میرے ساتھ وہی ہے جو ہارون کی موسیٰ کے ساتھ تھی، مگر یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

کہا گیا ہے، یہ بھی "محدثیت" ہی ہے، نیز

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل — میری امت کے علماء ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء

کی روایت میں بھی علماء سے مراد "محدثین" ہی کا طبقہ ہے۔

بعض ائمہ عرفان سے یہ جو منقول ہے کہ وہ زید بن عمرو بن نفیل اور حنظلہ بن صفوان* و خالد بن سنان و ذوالقرنین و مریم بنت عمران (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ) کی نبوت کے قائل تھے، اس قول میں اور جمہور کے اس دعویٰ میں کہ نبوت کے مقام پر ان میں سے کوئی بھی سرفراز نہ تھا، دونوں اقوال میں جو تطبیق کی یہ شکل ہے، جو پہلے ان کی نبوت کے جو قائل ہیں، وہ اصل "محدثیت" کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور جنہوں نے ان کی نبوت کا انکار کیا ہے، ان کی غرض یہ ہے کہ "محدثیت" کے سوا جو خاص نبوت کا منصب ہے، وہ ان کو عطا نہیں کیا گیا تھا، اور یہ بات یوں ہے کہ مذکورہ بالا تمام حضرات دراصل محدثین کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، جو کشف کی قوت رکھتے تھے انھوں نے ان کے باطن کا معائنہ کشفی نظر سے جب کیا، تو انھیں محسوس ہوا کہ ان لوگوں میں وہ ساری باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے حضرات انبیاء علیہم السلام سرفراز ہوتے ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو بھی عطا ہوئی تھی، لیکن جن لوگوں کی نظر ان بزرگوں کے صرف ظاہری حال تک محدود رہی، جیسے ان لوگوں نے نہ نبوت کا دعویٰ کیا تھا، نہ کسی معجزہ کا اظہار انھوں نے کیا تھا، چونکہ ایسی کوئی بات ان کے متعلق سننے میں نہیں آئی، اس لئے ان لوگوں نے فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو

---

* حنظلہ بن صفوان رضی اللہ عنہ عرب کے بزرگ تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے یمن کی طرف عرب کو دعوت دی تھی شیخ اکبر نے ان لوگوں کی طرف نبوت کا انتساب کیا ہے ۱۲

نہیں ملی تھی، بلکہ جس طرح معمولی چراغ بھی اپنی قوت کا ایک پرتو رکھتا ہے اسی کی طرف ان دونوں کا رخ ہے۔ (ضمیمہ: امتیازات تو محدثین اور انبیاء، اولیاء کے مختلف طبقات کے تھے)

باقی اہل کمال کے دوسرے طبقوں میں جو تفاوت پایا جاتا ہے، یہ اسی قسم کے تفاوت ہیں جو مختلف افراد کے درمیان پائے جاتے ہیں، گزشتہ بالا مباحث کا جس نے غور فکر سے مطالعہ کیا ہے، اس پر یہ مسئلہ مخفی نہیں رہ سکتا (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ وراثت کبریٰ والے ہوں یا قرب نوافل والے، اگرچہ نورانی دونوں ہی کو محیط ہوتا ہے، مثال نورانی میں دونوں ہی کا رشتہ مشغول ہوتے ہیں دونوں ہی کے قویٰ میں یہ نورانی رسائی رہتا ہے، لیکن بایں ہمہ وراثت کبریٰ والوں میں اور قرب فرائض والوں میں پھر بھی کچھ امتیازات باقی رہتے ہیں یعنی وراثت کبریٰ کے اثر کے افعال بشری ہی کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ خدا ہی کے ساتھ یا خدا ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، اسی طرح قرب فرائض والوں کے افعال خدا کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ بشری کے ساتھ یا بشری سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے روایت کرتے ہوئے قرب نوافل کے متعلق جو یہ فرمایا ہے کہ

لا یزال یتقرب عبدی بالنوافل الحدیث[1] — بندہ مجھ سے نزدیک ہوتا رہتا ہے، نوافل کے ذریعہ سے (آگے حدیث کو پڑھ جاؤ)

دیکھو ہے جو اس میں سننے والا، دیکھنے والا، پکڑنے والا بندے ہی کو قرار دیا گیا ہے، اگرچہ بندے کا یہ سننا خدا ہی کی شنوائی سے اور دیکھنا خدا ہی کی بینائی سے اور پکڑنا خدا ہی کے ہاتھ سے ہوتا ہے، مگر اسی کے مقابلہ میں آپ ہی سے یہ بھی سنا

قال اللہ علی لسان نبیہ سمع اللہ لمن حمدہ — اپنے نبی (یا بندے) کی زبان پر فرمایا کہ اللہ نے سن لی اس شخص کی بات جس نے اس کی حمد کی۔

یا حضرت عمرؓ کی تعریف میں

الحق ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے

ان میں تم دیکھ رہے ہو کہ بولنے والا اور کہنے والا خدا ہی ہے، اگرچہ خدا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر یا امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کی زبان پر بولا، تم کو چاہیے کہ قرب فرائض اور قرب نوافل کے

---

[1] اس حدیث کا ذکر پہلے کسی موقع پر تفصیل سے ہو چکا ہے، شاہ صاحب کی کتاب میں "نمبیہ" کے الفاظ ہیں لیکن مراد یہی ہے، کتابت کی غلطی سے ایسا ہوگیا ہے۔ مترجم

مذکورہ بالا فرق اگر پیش نظر رکھتے ہوئے ان دونوں قولوں میں فرق کرنے لگے۔ جیسے ایک تو وہ قول جو شیخ اسرفی (ابا یزید بسطامی) کے

سبحانی ما اعظم شانی — پاک ہے میری ذات کتنی بڑی ہے میری شان

کے الفاظ سے صادر ہوا، لہٰذا دوسرے وہ اقوال جو قرب فرائض والوں کی طرف منسوب ہیں۔ سمجھنا چاہیے کہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنے ابا یزید بسطامی کا مذکورہ بالا قول بشر کا کلام ہے اگرچہ خدا کی زبان سے ادا ہوا اور قرب فرائض والوں کے اقوال خدا کے اقوال ہیں اگرچہ آدمی کی زبان سے وہ ادا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ سابق الذکر یعنے سبحانی ما اعظم شانی اور جو اسی قبیل کے اقوال ہیں، ان کو دلیل کی حیثیت عطا کرنا اور ان سے احتجاج درست نہیں ہے بلکہ جن لوگوں سے ایسی باتیں صادر ہوتی ہیں، ان کو اصحاب السکر (نشہ والوں) میں شمار کیا جاتا ہے بخلاف ثانی الذکر اقوال کے جو قرب فرائض والوں سے صادر ہوتے ہیں کہ قابل استدلال و احتجاج ہیں۔

تنبیہ: امام ربانی مجدد الف ثانی نے اپنے متعلق یہ دعوی کیا ہے کہ قرب فرائض کا مقام ان کو بھی حاصل ہوا ہے۔ میرے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر یہ دعوی کیا جا سکتا ہو کہ امام ربانی کے لئے اس مقام کا حاصل ہونا ناممکن تھا، خصوصاً جب ان کا تعلق متقی علماء اور اولیاء کے اس طبقہ سے ہے، جو صاحب علم و عرفان سمجھے جاتے ہیں، چاہیے تو یہی کہ قیاسی مسائل کے سلسلے میں جیسے ائمہ مجتہدین کے نتائج کو مانا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ربانی کے بھی اس دعوی کا انکار نہ کیا جائے، امام ربانی نے فارسی زبان میں یہ جو ارقام فرمایا ہے کہ

طریقہ من طریقہ سبحانی ست، مراد از سبحانی کہ ابو یزید بسطامی مرید بود کہ ازاں اشارہ بنفس نمی کند و یہی راکہ وے از تشبیہ ترسیدہ و آں بیچارہ سکر پوشش بندہ۔

میرا طریقہ سبحانی طریقہ ہے، یعنی جس سبحانی طریقے مراد سبحانی کا وہ مقصود نہیں ہے جو بسطامی سے صادر ہوا، بلکہ مراد اس سے وہ اصحاب ہیں، جن کا نفس کے دائرہ سے تعلق تھا، لیکن ہم جس طریقہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اس کو تشبیہ کے شبہ کی بو بھی نہیں لگی ہے اور بسطامی کا قول سکر (نشہ) کے چشمہ سے ابلا ہے۔

امام ربانی نے اس کے بعد جو کچھ لکھا ہے، سب کا مطلب یہی ہے کہ اختیاری کمالات اور اس کے ماوراء دوسری چیزیں ہیں جن کا انبیاء سے تعلق ہے۔ حضرت بسطامی کی ولایت کبری کے مقام

وہ صادر ہوئی ہیں، لیکن جب سے یہی باتیں صادر ہوئی ہیں تو ان کا تعلق نبوت کے کمالات سے ہے، یہ انکشافات کے سوا وہ سری باتیں امام ربانی کے کلام میں جو پائی جاتی ہیں، جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے مساوات کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، اور جن نعمتوں سے انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ نے سرفراز فرمایا ہے، ان میں وہ بھی شریک ہیں، اور یہ کہ امام ربانی کو انبیاء علیہم السلام کے توسط کے بغیر بھی قرب کا مقام میسر آیا تھا، تو ان سب کا صحیح محل اور واقعی مطلب یہی ہے کہ نبوت اور حق نہیں بلکہ نبوت کے کمالات کا اور محدثیت یا تحدیث وغیرہ کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، خدا ان کی ذات کو اس قسم کے دعووں سے بری رکھے اور ہم لوگوں کو اس گروہ میں داخل کرے جو حق کے پیرو ہیں، اور اولیاء اللہ کے ساتھ محبت رکھتے ہیں، باطل اور جھوٹ سے پرہیز کرتے ہیں، خدا کے دشمنوں سے دشمنی رکھتے ہیں، ہم حق تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہیں کہ کہیں وہ ان لوگوں میں شریک نہ کرے جن کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ

اذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ۔

جب آتی ہے ان کے پاس کوئی بات جس کا تعلق امن سے ہو یا ڈر سے تو اسے پھیلا دیتے ہیں۔

ہماری خدا سے دعا ہے کہ ان لوگوں میں ہمیں رکھے جن کے متعلق اسی کے بعد فرمایا گیا ہے کہ وہ صحیح واقعہ کا پتہ چلا لیتے ہیں، اور اس قسم کی خبروں کو ان لوگوں تک پہنچا دیتے ہیں، یعنی خبروں سے صحیح نتائج نکالنے کا سلیقہ رکھتے ہیں، اور مشکلات کو سلجھا سکتے ہیں۔

اشارہ کا خاتمہ

نفس کی تہذیب و اصلاح سے خلوت تک اہل کمال کے جن مقامات کا میں نے تذکرہ اب تک کیا ہے، درحقیقت یہ سارے مقامات ان مقامات کے اثرات و علامات کے ہیں، لیکن ان کے نیچے جو منازل ہیں ان میں سے ہر منزل میں کچھ درجے ہیں، جن میں سے ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے، گویا یہ وہی بات ہیں، جو اپنے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ

وما منا الا له مقام معلوم   ہم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس کا کوئی مقرر مقام نہ ہو

طوالت بے جا کے خیال سے ان لوگوں کے ذکر کو میں نے نظر انداز کر دیا، البتہ نبوت کے کمالات کا جو تعلق ہے سو اس منزل کے پیشوا تو ہیں ہی انبیاء نیز انبیاء کے نیچے محدثین کا جو طبقہ ہے، ان سب میں جو چیز مشترک ہے، اس کو میں نے بیان کر دیا ہے، اور یہاں سے اسی پر اکتفا اس لئے کیا ہے کہ خود نبوت کے مقام کی تفصیل اور دوسرے مقامات سے جن وجوہ سے نبوت کا یہ مقام ممتاز ہے نیز خود انبیاء کے درمیان باہم مدارج و مراتب کا جو اختلاف ہے، یہ مسائل تو ایسے ہیں کہ ان کے لئے کسی مستقل کتاب کی ضرورت ہے، بعض ذیلی اور ضمنی گفتگو ان مباحث کے لئے قطعاً کافی نہیں ہو سکتی چاہئے کہ اس کو اچھی طرح چھوڑا، اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ان میں اپنے آپ کو داخل نہ کرنا۔

تنبیہ: جو کچھ اب تک بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آگئی ہوگی کہ اہل سعادت میں افضل ترین انسانی گروہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا اور ان لوگوں کا ہے جو ان ہی کے ذیل میں شمار ہوتے ہیں جیسے محدثین کی جماعت، ان کے بعد حکماء کا درجہ ہے پھر ولایت کبریٰ والے ہیں، اور ان کے بعد ولایت صغریٰ والوں کا درجہ ہے، تیسری قسم کی تہذیب و اصلاح میں کامیاب ہونے والے ان کے بعد ہیں۔

نیز مذکورہ بالا مباحث ہی سے یہ چیز بھی تم پر واضح ہو چکی ہوگی کہ قرب فرائض والے اور حکماء یہ دونوں ان لوگوں میں داخل ہیں، جنہیں خالص خداداد وہبی کمالات سے سرفرازی بخشی جاتی ہے، پھر ان لوگوں کو ولایت کبریٰ، اور ولایت صغریٰ والوں میں جب شامل کر لیا گیا ہے،

تو "السابقون" کے نام سے موسوم ہوتے ہیں، اور "اصحاب الیمین" ان لوگوں کی تعبیر ہے
جو نفس کی تہذیب و تربیت کے لیے اپنے مراتب کے لحاظ سے کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

بہرحال یہ چیزیں تو غیر معلوم کی ہو چکی ہیں، لیکن یہاں پہ ایک خاص نکتہ کا ذکر ضروری ہے
جو سننے کے قابل ہے۔ میرا مطلب یہ کہ "فضیلت" یعنی کسی کو کسی پر برتری اور فضیلت ہو اس کی دو قسمیں ہیں، یعنی فضیلت کی
ایک شکل تو یہ ہے کہ جن چیزوں کی برتری اور فضیلت عطا کی گئی ہو، ان میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے
جس کی بنیاد پر ان کو ان لوگوں پر فضیلت حاصل ہو جائے، جو ان سے افضل و برتر قرار دیئے گئے
ہیں، یا الفاظ دیگر یوں سمجھو کہ مفضول (جس پر برتری عطا کی جائے) کی مفضولیت اور افضل (جسے
برتری عطا کی گئی ہو) کی افضلیت دونوں باتیں دونوں کے ان اوصاف اور خصوصیات کو پیش نظر
رکھتے ہوئے واضح اور بین معلوم ہوں جن پر برتری اور فضل کا مدار ہو، مثلاً پتھر کے مقابلہ میں
انسان کی برتری کا یہی حال ہے۔

اب سمجھنا چاہیے کہ سابقین کی جماعت کو اصحاب یمین سے جو افضل قرار دیا گیا ہے، اسی
طرح نبی کی کمالات مطلقہ جیسے ولایت کبریٰ کہ جن میں شامل ہیں، ان کمالات والوں کو ان کے سوا
دوسرے لوگوں پر جو برتری حاصل ہے، یہ فضیلت کی یہی پہلی قسم ہے۔

اور دوسری قسم افضلیت کی وہ ہے جس میں بجز افضل و مفضول دونوں کے اندر ایسے متعلق
اوصاف پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے افضل کو مفضول پر اور مفضول کو افضل پر بعض وجہ سے
برتری حاصل ہو سکتی ہے، یعنے بعض وجوہ سے ہو سکتا ہے کہ جسے افضل قرار دیا گیا ہے وہ مفضول
ہو جائے، اور جسے مفضول ٹھہرایا گیا ہے، بعض دوسرے وجوہ سے وہ افضل ہو جائے، فضیلت
کی اس شکل میں افضل و مفضول ہر دو میں سے جس کسی کو اس لحاظ سے دیکھا جائے گا جس کی وجہ سے
دوسرے پر اسے فضیلت حاصل ہوئی ہے، تو دوسرے کے مقابلہ میں وہ افضل و برتر نظر آئے گا،
لیکن اسی کے ساتھ ان اوصاف کو زیادہ غور سے جب دیکھا جائے جن میں فضیلت کی
ضمانت مستور ہے، تو نظر آئے گا کہ خود ان اوصاف میں بھی بعض صفات ایسی ہیں کہ زیادہ مستحق
ہیں کہ ان کو فضیلت کا وسیلہ قرار دیا جائے، جیسے محسوس ہوتا ہے کہ جن کمالات تک رسائی
ان سے ہوتی ہے، وہ نسبت ان کمالات کے زیادہ بہتر ہیں، جو دوسرے امتیازی اوصاف سے
حاصل ہوتے ہیں، غرض جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو، بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظاہر ہے
کہ دوسری قسم ہی کی افضلیت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ رعایا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بادشاہ

فن طب میں مثلاً زیادہ ماہر ہوتے ہیں، یا ان میں بعض موسیقی کو بادشاہ سے زیادہ بہتر طور پر ادا کر سکتے ہیں اسی طرح بعض تجارت میں اور بعض کاشت کاری اور زراعت میں بعض فن جنگ میں بادشاہ سے بہتر ہوتے ہیں، بعض سیاسی تدبیر کے عالم بادشاہ سے زیادہ ہوتے ہیں، بعض اس سے زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں بعض کی آواز بادشاہ کی آواز سے زیادہ دلکش اور زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

لیکن بایں ہمہ حکومت اور سلطنت کی وجہ سے جو برتری حاصل ہوتی ہے، ایسی چیز ہے جو بادشاہ کو سب کا سردار بنا دیتی ہے سب اس کی وجہ سے اپنی معاشی ضرورتوں کی تکمیل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اپنے کمالات کی تصدیقوں میں سب اس کے دست نگر رہتے ہیں، یہی وجہ ہوتی ہے کہ حکومت و سلطنت والے جیسے سلاطین و ملوک کو دوسرے کمالات والوں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ برتر اور افضل سمجھا جاتا ہے۔

اہل السنت والجماعت نے افضلیت کی اسی قسم کا نام "فضل کلی" رکھا ہے، بہرحال میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خلفاء اربعہ کی کمالات جن میں وراثت کبریٰ کے کمالات بھی شریک ہیں، ان کمالات سے سرفراز ہونے والوں میں بھی بعض کو بعض پر جو برتری اور افضلیت حاصل ہوتی ہے یہ فضلیت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام اور محدثین کا طبقہ جو انبیاء ہی کے حکم میں شامل ہے، ان لوگوں کو تمام دوسرے اہل کمال پر "فضل کلی" حاصل ہے، اسی طرح جنہیں اس سلسلہ میں "ملکا" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، وہ بھی اپنے سوا دوسروں پر "فضل کلی" کا امتیاز رکھتے ہیں، اگرچہ اہل کمال کے اس طبقہ میں ہر ایک اپنے اندر کوئی ایسی بات بھی رکھتا ہے کہ یہی کوئی دوسرا اس کا شریک اور ساجھی نہیں ہوتا ، اس نکتہ پر خصوصیت کے ساتھ میں نے اس لئے متنبہ کیا ہے کہ بزرگوں کے کلام میں کوئی ایسی بات اگر نہیں ملے جس سے معلوم ہو کہ وہ دوسرے اہل کمالات کے مقابلہ میں اپنی افضلیت کو اپنے کمال کی افضلیت کو دوسرے کمالات کے مقابلہ میں ظاہر کر رہے ہیں۔ تو بالکلیہ اس کے انکار پر آمادہ نہ ہونا چاہئے، جس کی وجہ یہی ہے کہ کسی خاص خصوصیت کی وجہ سے جو خصوصی طور پر ان ہی میں پائی جا رہی ہو جیسا کہ میں نے کہا ہمیشہ یہ دعویٰ غلط نہیں ہوتا اور نہ یہ بات دعویٰ کرنے والے کی مفضولیت کے منافی ہے۔

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

عقدہ (۱)

جیسے خارج میں یعنی ہمارے ذہن سے باہر ایک ایسا عالم پایا جاتا ہے جس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو عقلی صورت کی ہمارے ذہن کے اندر ہے، یعنی مادہ اور لواحق مادہ سے پاک و منزہ ہوتے ہیں اور ہماری کوشش ہی کے لیے سبب و سبب ہوتے ہیں جو حالت ہمارے اندر پائی جانے والی عقلی صورت کی ہے یہی حال شخص اکبر کے اندر پائے جانے والے اس عالم کا ہے، اسی کا نام عالم ارواح ہے۔

بہر حال جیسے عالم ارواح کی حیثیت شخص اکبر کے لحاظ سے اس عقلی صورت کی ہے جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہے، اسی طرح شخص اکبر میں ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے جس کی حیثیت اس میں گویا ان خیالی صورتوں کے جیسی ہے، جو ہمارے خیال میں پائی جاتی ہیں، یعنی جیسے خیالی صورتیں خود مادے سے پاک اور منزہ ہونے کے باوجود مادی لواحق مثلاً شکل و صورت امتداد اور پہلوؤں سے متصف ہوتی ہیں، اور کسی خاص سمت اور جہت میں ہونا نیز حسی اشارے کو قبول کر لینا یہاں وہاں پایا جانا ان صفات سے بھی جیسے خیالی صورتیں موصوف ہوتی ہیں، اسی طرح شخص اکبر میں یہ خاص عالم جو پایا جاتا ہے، وہ بھی ان صفات سے موصوف ہوتا ہے، اسی کو "عالم مثال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور عالم مثال کی ان ہی خصوصیتوں کا نتیجہ ہے کہ اس عالم کی چیزیں نہ باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتی ہیں، نہ ان میں کسی ایک کی دوسرے سے ٹکر ہوتی ہے، اسی طرح یہ بات کہ اس عالم کی کوئی چیز کسی لمبے اور طویل امتداد ہی سے کیوں نہ موصوف ہو یعنی خواہ جتنی بھی بڑی ہو یا چھوٹی ہو، باوجود اس کے عالم شہادت جیسے عالم محسوس کی چھوٹی سی چھوٹی جگہ میں

پائے جانے کی صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، گویا اس کی حالت ان استعدادات کی ہے
جو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں (جیسے ان استعدادات کی مقدار خواہ تھوڑی ہو یا بہت بڑی ہو چھوٹے سے آئینے میں
بھی ان کی گنجائش نکل آتی ہے) یا اس کی کیفیت ان عظیم اور بڑے بڑے اجسام کی ہے جو آدمی کے
خیال میں چھپ کر پائے جاتے ہیں، مثالی اشیاء کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ عالم شہادت کی
جتنی جگہ میں ایک مثالی شئے رہ سکتی ہے ٹھیک اسی جگہ میں اسی مثالی شئے کی جیسی ہزار ہا ہزار مثالی
چیزیں سما سکتی ہیں گویا وہی آئینہ والی حالت ہے کہ اس میں جیسے کسی ایک انعکاسی صورت کے لئے
گنجائش نکل آتی ہے، اسی طرح آئینہ کی اسی جگہ میں ہزار ہا ہزار ان جیسی انعکاسی صورتیں سما جاتی ہیں،
(عالم مثال کے متعلق یہ باتیں جو بیان کی گئی ہیں) ان پر تعجب نہ کرنا چاہئے، آخر یہی پوچھا جائے کہ جنت
جس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت جیسی ہے اسی جنت کے متعلق کیا یہ نہیں بتایا گیا
ہے کہ اس چھوٹی سی جگہ میں اس کی گنجائش نکل آئی تھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مصلے اور
مسجد نبوی کے قبلہ کی دیوار کے درمیان تھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس عالم کے عجائب و غرائب مشاہدات خارجی ہیں، یہی وجہ ہے
کہ جگہ اور مکان میں پائے جانے والے مقدار (طول، عرض وغیرہ) والی شکل اس جگہ کی مقدار سے
متصف ہونے کے باوجود مثالی چیزیں باہم ایک دوسرے کی مزاحم نہیں ہوتیں۔

(عالم مثال کے مذکورہ بالا خصوصیات) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا کون آدمی ہوگا جو شیخ
محی الدین ابن عربی کے اس کلام پر متعجب ہو سکتا ہے، جسے عالم مثال کا تذکرہ فرماتے ہوئے انھوں نے
لکھا ہے کہ

"سارے جسمانی عالم کی حیثیت عالم مثال میں ایسی ہے، جیسے کسی لق و دق صحرا میں
کوئی چھلا پڑا ہوا ہو، اس عالم کی نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا،"

شیخ کے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دینے کی جرأت نہ کرنی چاہئے، بلکہ اپنے اپنے دماغوں کی
طرف متوجہ ہو کر ہر شخص کو سوچنا چاہئے کہ خواب میں کس قسم کی وسعت اور پہنائی تمہارے خیال کے
سامنے پیش ہو جاتی ہے، کیا اس میں تم تنہا جیسے ہزار ہا ہزار انسانوں کی گنجائش نہیں ہوتی ہے؟
عالم مثال میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، اصطلاحاً انہی کو مثل کے لفظ سے لوگ تعبیر کرتے
ہیں، عموماً اہل کشف خواہ ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو یا نہ ہو اس عالم کے ثبوت پر متفق ہیں۔

مثل کی قسمیں | اب یہ جاننا چاہئے کہ مثل کی بھی مختلف قسمیں ہیں، جیسے بعض مثل تو تعلیقہ

حقیقی ہوتے ہیں۔ ان کو مثل اصلیہ کہتے ہیں، اور بعض انعکاسی شکل ہوتے ہیں، ان کو مثل انعکاسیہ
کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثال کی وہ چیزیں جو عالم شہادت کی
چیزوں کے ساتھ سبب اور مسبب ہونے کی نسبت رکھتی ہیں، اور شہادت کے ان کی موجودات کا
وجود جن مثالی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے انہیں کو مثل اصلیہ کہتے ہیں۔

اور عالم شہادت کے موجودات کی عالم مثال کی جو چیزیں نقل اور حکایت ہوتی ہیں اور ان
ہی سے ان کا وجود مستفاد ہوتا ہے، ان ہی مثالی اشیاء کو مثل انعکاسیہ کہتے ہیں، گویا یہ سمجھنا چاہئے
کہ مثل اصلیہ تو اصل ہونے یا مبدا ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور شہادی موجودات ان ہی کے ظل
اور سایے ہیں۔ اس کے برعکس مثل انعکاسیہ کا حال ہے، یعنی ان کے لحاظ سے شہادی موجودات
اصل اور مثل انعکاسیہ ان کے ظلال ہیں)

اس تمثیل سے مسئلہ کو ذہن نشین کرنا چاہئے، یعنی ہمارے اندر جو خیالی صورتیں پائی جاتی ہیں
ان میں بعض کے ساتھ ہمارے خارجی افعال کا وجود وابستہ ہوتا ہے، وہی ان خارجی افعال کے
مبادی ہوتی ہیں، مثلاً وقوع پذیر ہونے سے پہلے حرکت کی خیالی صورت کے ساتھ حرکت کو پائی جانے
سے پہلے مکان کو مکان کی خیالی صورت کے ساتھ یہی نسبت ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس بعض خیالی صورتیں خارجی افعال کی نقل اور حکایت ہوتی ہیں، مشاعر حس
مشترک کی راہ سے یہ صورتیں خیال کے خزانے میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، بس اسی پر مثل اصلیہ اور
انعکاسیہ کو تم قیاس کرسکتے ہو۔

بہرحال ہم سے کسی قسم کی حرکت بھی صادر ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی ایک اصلی مثال بھی ہمارے
خیال میں رہتی ہے، خارج میں حرکت کا صدور اسی خیالی صورت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور یہ
خیالی صورت حرکت کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے اندر موجود رہتی ہے، اور جیسے حرکت کی
یہ اصلی مثال ہمارے خیال میں پائی جاتی ہے، اسی طرح صادر ہوجانے کے بعد اسی حرکت کی انعکاسی
مثال بھی ہوتی ہے، یہ ہمارے خیال میں اسی طرح محفوظ ہوتی ہے جیسے اصلی مثال اس میں موجود تھی
پس جو حال اس حرکت کا ہے جو ہم سے صادر ہوتی ہے، یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ عالم شہادت میں
جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، اس کی بھی ایک اصلی مثال اس کے پیدا ہونے سے پہلے موجود رہتی ہے عالم
شہادت میں اس شے کا وجود اسی اصلی مثال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اسی پر اندازہ کرنا چاہئے کہ خارج
میں ہر جو چیز بھی موجود ہونے کے بعد معدوم ہوجاتی ہے اس کی انعکاسی مثال عالم مثال میں محفوظ رہتی

اور جب تک چاہے وہ باقی رہتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ فلسفہ والے بھی عالم مثال کے قائل ہیں یعنی نفوس فلکی میں وہ بھی کہتے ہیں کہ عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں چھپی رہتی ہیں لیکن چونکہ ان پر عالم کی شخصی وحدت کا راز پوری طرح واضح نہ ہو سکا اور وہ نہ جان سکے کہ سارا عالم اپنے مادے اور صورت کے ساتھ ایک جسد واحد کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل نہ ہو سکے اور صوفیہ کرام پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ منکشف ہو چکا تھا جیسے صورت جسم کی شخصی وحدت کی وجہ سے عالم ظاہری طور پر بھی ان کو ایک شخصی وجود نظر آ رہا تھا اور باطنی طور پر عالم کے "نفس کل" کی وحدت کا بھی اور شخص اکبر کے قلب کی وحدت کا بھی احساس انہیں محسوس ہوا کرتا ہے اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل ہوئے یعنی شخص اکبر کا خیال ان کے نزدیک شخصی وحدت سے متصف ہے۔

ضمیمہ (۲)

شخص اکبر کے لحاظ سے عالم مثال کی حیثیت اگرچہ خواب و خیال کی سی ہے، لیکن بحقیقت عالم مثال ایک حقیقی اور اصلی وجود ہے، اس کی اصلیت کی پوچھئے تو عالم شہادت کی اصلیت سے بھی زیادہ استوار اور مستحکم ہے، یعنی ہم اپنے نزدیک عالم شہادت کی چیزوں میں اصلیت کے رنگ کو جتنا پختہ محسوس کرتے ہیں، اس سے زیادہ عالم مثال کی اصلیت کا رنگ پختہ اور گہرا ہے۔

اور یہ اسی قسم کی بات ہے کہ لاہوت کے سامنے اگرچہ ملکات کا یہ سارا نظام جو نظر آتا ہے محض خیال ہی خیال ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن خود اپنے موطن اور مقام میں عالم شہادت کی ہر چیز مستقل اور استوار ہستی ہے، اسی طرح مکان کی خیالی صورت انجینئر کے وجود کے سامنے غیر اصلی شے ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہی خیالی صورت مکان کی اصل اور اس کی بنیاد ہے، مکان کے وجود کا منبع اور سرچشمہ اسی خیالی صورت کا وجود ہے

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال ایک مستقل خارجی ہستی ہے۔ خارجی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال اور ذہن سے باہر پایا جاتا ہے، نیز عالم شہادت سے جدا جدا وہ وسیع اور کشادہ ہے

اور عالم شہادت میں لطافت اور کثافت کے حساب سے جیسے مختلف طبقات ہیں مثلاً سمجھا جاتا ہے، کہ آگ ہوا سے لطیف تر ہے، اور ہوا پانی سے اور پانی مٹی سے زیادہ لطیف ہے، اسی طرح عالم مثال کے بھی مختلف طبقات ہیں، جن میں بعض بعض سے زیادہ لطیف ہیں، اور جیسے عالم شہادت کی چیزوں میں بعض اشیاء پر منفعل ہونے اور دوسرے سے اثر پذیر ہونے کی شان غالب ہوتی ہے اور ہمیشہ تغیر و انقلاب کی بساط پر وہ الٹتے پلٹتے رہتے ہیں، مثلاً عناصر کی جو کیفیت ہے، لیکن ان ہی شہادتی امور میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں، جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کے ساتھ ساتھ خود دوسروں کے اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، ان میں تغیر و انقلاب کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً افلاک کے متعلق جیسا کہ سمجھا جاتا ہے، کہ یہی ان کے خصوصیات ہیں، یہی عالم شہادتی کی چیزوں کے جیسے یہ مختلف حالات ہیں، اسی طرح عالم مثال کے بعض طبقات تو ایسے ہیں، جن پر اثر پذیر ہونے کی کیفیت ہمیشہ غالب رہتی ہے، اور تغیرات و انقلابات کی زد آتا جاتا ہے رہتے ہیں، مثال کے ان ہی طبقات کی تعبیر محو و اثبات کے عالم سے کرتے ہیں۔

لیکن مثال ہی کے بعض طبقات ایسے بھی ہیں، جن کی حالت ایسی نہیں ہے، ان ہی کو "لوح محفوظ کہتے ہیں۔"

بہر حال محو و اثبات کا عالم جسے محو و اثبات کی کتاب بھی کہتے ہیں۔ لوح محفوظ کے لحاظ سے ایسا سمجھو کہ محو و اثبات کی یہ کتاب گویا آئینہ ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، اور اسی آئینے میں لوح محفوظ کی وہی صورتیں منعکس ہو جایا کرتی ہیں، جن کے انعکاس اور انطباع کی صلاحیت محو و اثبات کے اس آئینہ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اور لوح محفوظ جن صورتوں کا اظہار چاہتا ہے۔ لوح محفوظ اور محو و اثبات کی اس کتاب کے تعلقات کے سمجھنے کے لئے ایک اور مثال کی طرف تمہاری راہ نمائی کرتا ہوں۔

یعنے لوح محفوظ کے متعلق سمجھو کہ گویا اس کی حیثیت ان فلکی اوضاع کی بلکہ فلکی نفوس اور علوی اجرام کی ہے، جو کسی شے کے ظہور کو چاہتے رہتے ہیں، اور محو و اثبات کی کتاب کے متعلق سمجھو کہ اس کی حیثیت گویا عنصری طبائع (آب و آتش و خاک و باد) کی ہے، اور محو و اثبات کی اس کتاب میں مثالی موجودات کی حیثیت گویا ایسی ہے، جیسے دنیا میں موالید ثلاثہ (نباتات جمادات حیوانات) کی ہے، جیسے ان موالید کا تعین و تشخص دو چیزوں (علوی اجرام اور عنصری طبائع) کی

صلاحیتوں کا جیسے تعلق نسبت ہوا کرتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات بھی نفس منزل کے انتقالی اعمال و ہیئات کی کتاب کی صلاحیتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم مسئلہ اس سلسلہ میں سمجھ لینے کا یہ بھی ہے کہ عالم شہادت کی بعض چیزوں کے متعلق جیسے یہ صورتیں پیش آتی ہیں کہ غیب سے ان کی دیکھ بھال ہوتی ہے، ان کی تربیت و پرداخت میں کافی توجہ ظاہر ہوتی ہے، اور طرح طرح سے ان کو امداد پہونچائی جاتی ہے، اور اپنے کمالات تک پہونچنے میں غیب سے مختلف شکلوں میں ان کی تائید ہوتی رہتی ہے اور کیسی کیسی تائید! کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ دیکھ کر حیران ہوتے جاتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے تو وہ لعنت کے مستحق ہیں، مثلاً کفار کے سلاطین و ملوک، اور گمراہ کرنے والے رہنماؤں کے ساتھ بلکہ خود ابلیس کے ساتھ بھی یہی صورت پیش آتی ہے، ابلیس کی حالت تو یہ ہے کہ براہ راست خود حق تعالیٰ نے اس کو ان الفاظ میں حکم دیا کہ

وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد	اپنے سوار اور پیادوں کے ساتھ ان پر دھاوا بول دے اور ان کے اموال و اولاد میں شریک ہو جا۔

مگر یہ سب جانتے ہیں کہ ان تمام تائیدوں کے باوجود حظیرۃ القدس سے ان کی دوری بڑھتی ہی چلی جاتی ہے، اس سے ناآشنائی اور بیگانگی میں یہ ترقی ہی کرتے چلے جاتے ہیں، آخرت میں ان کو کسی قسم کی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوگی جیسا کہ ارشاد ربانی ہے،

أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون	کیا وہ گمان کرتے ہیں کہ ہم جو ان کو مال اور اولاد دیے جا رہے ہیں تو ہم ان کو بھلائیوں کے معاملہ میں جلدی کر رہے ہیں یہ نہیں ہے، بلکہ وہ سمجھ نہیں رہے ہیں۔

اور جو حال عالم شہادت کے کافروں کا ہوتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات علی الخصوص "شکل انعکاسی" میں بھی یہ پایا جاتا ہے کہ طرح طرح کی تائیدوں کے وہ منبع و سرچشمہ ہوتے ہیں، اور جن کو ان سے کسی قسم کی مناسبت ہوتی ہے، ان کو اپنی طرف وہ کھینچتے ہیں، خواب میں پیش آنے والے مختلف واقعات کا بھی ان ہی "انعکاسی شکل" سے تعلق ہوتا ہے، ان کے مشابہ ہی ہوتے ہیں، اسی طرح غیبی آوازوں اور بعض کشفی حالات کے اظہار میں بھی ان ہی کو دخل ہوتا ہے معصیت زدوں کی

فریادرسی، پریشان حالی، پراگندہ بالی، رنجوں کے سکون و اطمینان، زندگی کے مشکلات کا حل، امراض سے اور اسی قسم کے دوسرے حالات جن میں واقعتہً انقلاب اور تغیر کا مشاہدہ لوگ کرتے ہیں، ان سب کی وجہ بھی کبھی تمثالی اصنام بن جاتے ہیں، بلکہ دیدان و اوراق والے بھی کیفیتوں کو اپنے اندر پاتے ہیں یوں بھی کبھی یہ دیکھا گیا ہے کہ عالم مثال کی چیزوں کی تاثیر کو دخل تھا، حالت یہ ہوتی ہے کہ ان لوگوں کی قوت واہمہ جذب اور جلالی حاصل کئے ہوتی ہے، دیکھئے مسمریزم کے ساتھ کسی خاص چیز پر اپنی توجہ کو مرکوز کرنے کی مشق بہم پہونچا لیتے ہیں، یہی ذہنی قوت واہمہ کو اس مثالی شئے کے ساتھ جب متعلق کرتے ہیں اور خاص طور پر ان کی نظر میں اس مثالی شئے کی اہمیت ہوتی ہے، تو واقعہ ہے کہ ایسی پاک اور قدسی کیفیتیں انہیں محسوس ہوتی ہیں، جو صرف متبرک مقامات اور مشاہد کے ساتھ مخصوص ہیں اور ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہیں جنہیں شعائر اللہ کہا جاتا ہے۔

مگر باوجود ان تمام تجربات و مشاہدات کے درحقیقت حق تعالیٰ کے نزدیک اس مثالی شئے کی کوئی وقعت نہیں ہوتی، اور پھر کے پر برابر بھی اس کا وزن خدا کے پاس نہیں ہوتا گویا اس کی حالت وہی ہوتی ہے جو قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ

کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً — صحرا کے سراب کے مانند ہے جسے پیاسا خیال کرتا ہے کہ وہ پانی ہے

میں تم کو آگاہ کرتا ہوں کہ خبردار اس قسم کی چیزوں سے تم دھوکے میں نہ مبتلا ہو جانا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم شہادت کا جیسے یہ قانون ہے کہ بعض چیزوں کی پیدائش اور ان کا فیضان بعض خاص صلاحیتوں کے ظہور پر موقوف ہوتا ہے، خواہ خدا کے نزدیک وہ مقبول ہوں یا مردود و مطرود ہوں، قدرت کا قاعدہ ہے کہ جہاں کہیں مقررہ صلاحیتوں اور استعدادوں کا ظہور ہوتا ہے، اور جو نصاب ان کا متعین ہے، جب وہ مکمل ہو جاتا ہے، تو جس چیز کی پیدائش ان کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، وہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ خدا کے فرمانبرداروں سے اس کا تعلق ہے، یا نافرمانوں اور سرکشوں سے۔

مثلاً بعض دواؤں سے مرض کا ازالہ ہوتا ہے، ان کو جو بھی استعمال کرے گا، ان کے فوائد سے مستفید ہوگا، خواہ استعمال کرنے والا خدا کا مطیع ہو یا نافرمان، یا درخت کے تخم جو بھی زمین میں بوئے جائیں گے، ڈالنے والا کوئی بھی ہو، مومن ہو یا کافر، عاصی ہو یا مطیع، قدرت کا قانون ہے کہ ان دانوں پر جب بارش ہوگی، اور دوسرے سازگار حالات جو ضروری ہیں، وہ بھی جب ساتھ دیتے ہیں،

تمام دلوں پر تنہا باقی نفس کا فیضان ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قاعدہ ہے کہ بنی آدم کے بڑے اجتماع کی ہمتیں اور ان کے اعتقادات جب کسی خاص چیز پر مرتکز ہو جاتے ہیں تو اسی وقت اس میں اس کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس میں وحدت کی کوئی ایسی مثالی ہستی اس پر منطبق ہو جائے ہو گیا اس چیز کی صورت ہوتی ہے جس پر لوگوں کی ہمتیں اور ان کے اعتقادات مرتکز ہوئے تھے، اور ان لوگوں کی توجہ کی وہ مثالی ہستی گویا تجرد ہونے کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے، لوگوں کا یہ اجتماع اسی صورت کا گویا قالب اور اس تجرد کا گویا ہیکل ہوتا ہے، الغرض اس قالب اور اس ہیکل کی عظمت و جلال ہی باتوں سے ظاہر ہوتا ہو، ان کا طبعی منشا بھی مثالی وجود میں جاتا ہے، اور ایسے آثار ہیں سے اس ہیکل کی وقعت قلوب میں جاگزیں ہوتی ہو، اور اس کی شہرت دنیا میں پھیلتی ہو، مثلاً اس کی طرف پہنچنے بھی ان اسی مثالی وجود کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

اسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض نفوس میں کسی مثالی وجود کے متعلق کسی قسم کی مناسبت کسی وجہ سے پائی جاتی ہے۔ ان کو ایسے واقعات کا تجربہ ہونے لگتا ہے جن سے اس ہیکل کی شان ان کی نگاہوں میں عظمت حاصل کر لیتی ہے، خواہ خواب میں یہ تجربات پیش آئیں یا بیداری میں۔

خلاصہ یہ ہے کہ بنی آدم کا کوئی قابل لحاظ اجتماع جب اپنے اعتقادات اور اپنی ہمتوں کے ساتھ کسی خاص چیز پر متفق ہو جاتا ہے، تو وہ چیز حق ہو یا باطل بہرحال اس کی ایک مثالی صورت ضرور پیدا ہو جاتی ہے اور یہی مثالی صورت پیدا ہو کر اس چیز کے رونما پذیر ہونے اور اس کی شہرت کے پھیلنے میں کبھی تو خواب کے واقعات کے ذریعے سے اور کبھی کشفی معاملات کی راہ سے مددگار بن جاتی ہے۔ اسی طرح کبھی ایسے کیفیات جن کی وجہ سے لوگوں میں اس چیز کی طرف کشش پیدا ہوتی ہو، اور کبھی کوئی تغیرات و انقلابات (مثلاً خارق عادت امور) کے ذریعے سے "صورت مثالی" اس کام کو انجام دیتی ہے۔

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا، آخرت میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ اس مثالی صورت کی عظمت و جلالت اور قلوب میں اس کا اذعان یہ ساری باتیں اس کی نتیجہ ہوتی ہیں کہ بنی آدم کا بڑا اجتماع جس چیز کا معتقد ہو گیا ہے بجائے خود اس کی عظمت و عزت لوگوں کے قلوب میں گھس گئی ہے، اور کسی حد تک یہ اعتقاد ان کے اندر جگہ بنائے ہوئے ہے، اور کتنی صدیوں سے لوگ اس چیز تک آتے ہیں کتنی مدت ان کے اس پہلے سے شہرہ

جیسے تیز ہوگئی ہے، ان صورتوں میں جتنی زیادہ قوت ہوگی اس کی مثالی روح بھی اسی نسبت قوت حاصل کرتی ہے۔

الحاصل مذکورہ بالا باتوں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ان مثالی روحوں کو عالم مثال میں اپنی اہمیت کے آگے بڑھانے میں مدد ملتی ہے، نیز اس مثالی روح سے دلچسپی رکھنے والوں کے سامنے بھی اور جو اس کی اہمیت کے منکر ہوتے ہیں، ان کے آگے بھی مختلف واقعات ان ہی کی اعانت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان سارے قصوں کی وہ نوعیت کسی طلسم کے مانند ہوتی ہے، اور جس صورت قیاسات گیری کے ناکام ہونے کے ساتھ ہی اس کی بنیاد منہدم ہو کر رہ جاتی ہے، اور جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے،

وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناہ هباءً منثورا ۔ — جو کام بھی انہوں نے کئے ہیں، ان کی طرف ہم بڑھے اور ان کو بکھرے ہوئے غبار کی طرح ہم نے بنا دیا،

بہرحال تم کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ہر مذہب و ملت، اور ہر وہ چیز جسے شعائر اللہ میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اسی طرح ہر قسم کی عصبیت کی روح، ہر طاقت، ہر جماعت اور ہر سلطنت و حکومت کی ایک مثالی روح ہوتی ہے، اس سب سے جو عرش پر جلوہ فرما ہے، یہی مثالی روح یا استدعا کرتی رہتی ہے کہ اس کے ہیکل کو مجروح کیا جائے، اور جیسا کہ قرآن میں بھی ارشاد ہوا ہے،

کلا نمد هؤلاء وهؤلاء وما کان عطاء ربک محظورا ۔ — ہم ان کی بھی مدد کرتے ہیں اور ان کی بھی اور تیرے رب کی داد و دہش کسی پر بھی بند نہیں،

لیکن قدرت کے مقررہ قوانین کے تحت روحوں کی امداد ملتی رہتی ہے، حدیث میں بھی یہی آیا ہے کہ

یداہ مبسوطتان ینفق کیف یشاء ۔ — خدا کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں خرچ کرتا ہے جیسے چاہتا ہے۔

اور جیسے اہل حق اور اہل باطل کی جنگ میں دیکھا جاتا ہے کہ کبھی اس فریق کو غلبہ حاصل ہوتا ہے کبھی اس فریق کو، کبھی ان کے ہاتھ میں جیت ہوتی ہے اور کبھی ان کے، اسی طرح عالم مثال کی روحوں کے مختلف جتھوں میں کشمکش جاری رہتی ہے، تا آنکہ تیرے رب کا فیصلہ

سامنے آجائے۔

اور "انسان مثالی" پر جو تجلی قائم ہے وہ سارے تنزل یعنی مثالی موجودات کے تفصیل کو پکڑ لیا دے، اور حق کرے کہ باطل پر بہت مارے، باطل کا سر پاش پاش کر دیا جائے جس کے بعد اچانک وہ مٹ کر غائب ہو جائے اور یہی وہ وقت ہوگا جب ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو کر حق باطل سے ممتاز و جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال کے تنزلاتی طبقات مذکورہ بالا عجیب وغریب ہے تفصیل اگر کسی کو اس علم میں زیادہ تحقیق کا شوق ہو تو اس فن کے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ کرے۔

تنبیہ: کسی مادی مناسب زمین میں یہ فرض کرو کہ ہم نے ایک دانہ ڈال دیا تھا جیسے تمام موسم بیج سے دانے کے نشو و نما میں فرق پیدا ہو سکتا ہو، مان لیجئے کہ ان سے وہ مخصوص دانے میں موسم بدل گیا، بہار کا موسم آگیا۔ فضا نمی اور رطوبت سے لبریز ہو گئی اور اس کا اثر ہوا کہ یہی حال زمین کی گہرائیوں میں بھی منتقل ہوا، ہر جگہ نمی جاری و ساری ہو گئی، اسی کے ساتھ بارش بھی برسنے لگی اور یہی دانہ جسے ہم نے زمین میں ڈالا تھا، اگ آیا، کچھ دن بعد یہی ایک درخت بن گیا ایسا درخت جس کی جڑیں بھی ہیں اور تنے بھی، شاخیں بھی ہیں، اور پتیاں بھی، پتے بھی ہیں، اور پھل پھول بھی الغرض اس دانے کی حقیقت نے ایسی چیزوں کو نمایاں کیا جن کا کسی آدمی کے دل پر خطرہ بھی نہ گذرا تھا، بھلے یہ کون خیال کر سکتا تھا کہ ایک سرسبز باغ اپنے ان عجیب وغریب صفات کے ساتھ اسی دانے میں چھپا ہوا تھا، یہ واقعہ ہے، کہ اس تماشے کے دیکھنے کے بعد اگر ماری نہ ہے، تو ہم کو یہ باور کرنے پر تیار ہونے ہوتے کہ ایک خشک گٹھلی سے ایسا تناور سرسبز شاداب درخت نکل پڑے گا۔

پس انسانی تشکل کے متعلق بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ عالم مثال کی زمین میں بوئے ہوئے وہ دانے ہیں، پھر عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب اس کا وقت آئے گا کہ اس تجلی سے پیدا اور ابھرنے والی صفات عالم مثال کی طرف متوجہ ہوں، اور یہی صفات پھیل کر ملاء اعلیٰ میں اور فلکی قوتوں میں، اور سفلی قوتوں میں اور شخص اکبر کی ساری قوتوں میں اس کے تفصیل میں جب جاری و ساری ہو جائے اور ان سب کی ہمتوں کا رخ بھی عالم مثال ہی کی طرف ہو جائے، سب کی ہمتیں اسی پر مرکوز ہو جائیں تو یہ وہ وقت ہوگا جب عالم شہادت یعنی اس عالم محسوس کی کوئی وقعت و اہمیت باقی نہ رہے گی بلکہ عالم مثال ہی کے اندر وہ بھی دب کر پوشیدہ ہو جائے گا، با الفاظ دیگر یوں سمجھنا چاہئے کہ شخص عالم عالم مثال میں کچھ اس طرح ڈوب جائے گا جیسے سونے والا خواب میں نظر آنے والے خیالات میں

غرق ہوجاتا ہے :

یہی وہ گھڑی ہوگی جب مثال کا یہ عالم پھیل جائے گا، اتنا پھیل جائے گا جتنا کہ وہ پھیل سکتا ہے، اور انعکاسی شکل میں سے ہر مثالی وجود بدل جائے گا۔ کیونکہ یہ انقلاب طاری ہوگا، یہ انقلاب کہ گویا وہ کوئی دوسری چیز ہو گئی، پہلی صورت میں اور اس انقلابی صورت میں کسی قسم کی کوئی مناسبت ہے؟ اگر اس کی مجھ میں یہ بات نہیں آئے گی جیسے گٹھلی اور درخت کے تعلق کا سمجھنا ان لوگوں کے لئے جو یہ نہیں جانتے ہیں کہ درخت اسی گٹھلی سے نکلا ہے، آسان نہیں ہوتا، بلکہ شاید ناممکن ہوتا ہے) اور اب انسانی نفوس ان مثالی موجودات میں، اسی طرح ڈوب جائیں گے جیسے آج دنیا میں شہادت کی چیزوں میں لوگ ڈوبے ہوئے ہیں، بلکہ مثالی موجودات میں ان کا استغراق اس سے بھی زیادہ شدید اور گہرا ہوگا۔

"نار حسرت ہے"

پھر لوگ مثال کے ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ تک اور دوسرے سے تیسرے طبقے تک ترقی کرتے پہنچتے رہیں گے، تا آنکہ اس طبقہ تک پہنچ جائیں گے، جو مثال کے سارے طبقات سے زیادہ وسیع زیادہ لطیف ہے، اور تغیر و انقلاب سے زیادہ محفوظ ہے، تب لوگ یا جنت میں داخل ہو جائیں گے، یا جہنم میں۔ قرآن الفاظ

فلا اقسم بالشفق والليل وما وسق والقمر اذا اتسق لتركبن طبقا عن طبق ۞	پس قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور قسم رات کی اور ان چیزوں کی جنہیں رات نے سمیٹ لیا، اور قسم ہے چاند کی جب وہ پورا ہو جائے (بدر بن جائے) تم تدریجاً پہنچو گے ایک طبقہ پر دوسرے طبقہ سے۔

میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لوگ اس وقت انعکاسی شکل کو ایسے حال پر پائیں گے جس کا ان کے دل پر خطرہ بھی نہ گزرا ہوگا، جیسے ان کے اندیشہ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی کہ (فلاں عمل کی انعکاسی مثال) یہ رنگ اختیار کرے گی، اور اس کی ایسی شکل و صورت ہو جائے گی، جیسا کہ میں نے کہا، ٹھیک وہی کیفیت ہوگی، جو زمین میں بوئے ہوئے دانے کی ہوتی ہے کہ باغبان ان ہی دانوں کو شاخوں، پتوں، پھلوں، پھولوں سے بھرے ہوئے درختوں کی شکل میں پاتا ہے۔

ضمیمہ (۳)

خیالی موجودات کے علم وادراک کی دو صورتیں ہیں، یعنے ایک صورت تو ان کے ادراک کی یہ ہے کہ ان کے خیالی ہونے کا احساس بھی جاننے والے کو ہوتا ہو، مطلب یہ ہے کہ ان خیالی موجودات کے متعلق اس امر کا شعور بھی موجود ہو کہ خارجی حقائق اور موجودات کے سلسلہ کی چیزیں یہ نہیں ہیں، مثلاً بحالت بیداری ہم جن خیالی امور کو سوچتے ہیں، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں، ان خیالی موجودات کی تعبیر ان الفاظ سے جو کی جاتی ہے، جو در حقیقت خارجی حقائق اور موجودات کے لیے بنائے گئے ہیں، یہ محض مجازی تعبیر ہوتی ہے، کیونکہ بولنے والا اس تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتا ہے، کہ جن خیالی موجودات پر ہم ان الفاظ کا اطلاق کر رہے ہیں، واقع میں یہ الفاظ ان کے لیے نہیں بنائے گئے ہیں، وہ خوب جانتا ہے، اور اس کے سوا وہ جان ہی کیا سکتا ہے، کہ ان الفاظ سے جو کچھ مراد وہ لے رہا ہے، اس پر محض تاویلی طور پر ان الفاظ کا اطلاق ہو رہا ہے۔

دوسری صورت ان ہی خیالی موجودات کے علم وادراک کی یہ ہے، کہ جاننے والا ان کو خیالی نہیں بلکہ خارجی موجودات ہی کے سلسلہ کی چیزیں باور کر رہا ہے، مثلاً خواب میں جن خیالی موجودات کا ادراک ہمیں ہوتا ہے، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ خارجی حقائق و موجودات کے لیے جو الفاظ بنائے گئے ہیں، ان ہی کا اس دوسری شکل میں خیالی موجودات پر اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، یعنے جاننے والے نے لفظ کو جس معنے کے لیے بنایا ہے، اسی معنی میں استعمال کرنے والا اس وقت اس کو استعمال کر رہا ہے، آخر خود غور کرو، کہ خواب میں جب دریا کو آدمی دیکھتا ہے، اور دریا ہی کے لفظ کا اس پر اطلاق کرتا ہے، تو کیا اس وقت آدمی کے ذہن میں یہ بات بھی آتی ہے، کہ دریا کے لفظ سے ہم جو اس کی تعبیر کر رہے ہیں، یہ تعبیر حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، یعنے خواب والا دریا واقع میں دریا نہیں ہے، بلکہ واقعی دریا کے ساتھ جو کچھ تشبیہی تعلق رکھتا ہے، اسی علاقہ کی بنیاد پر مجازاً ہم اس کو دریا کہہ رہے ہیں، اور ہمارا یہ اطلاق صرف تشبیہی اطلاق ہے، ہر شخص جانتا ہے، کہ ان باتوں کا خواب دیکھنے والے کے دماغ میں قطعاً کبھی خطور بھی نہیں ہوتا،

لیے اپنے وجدانی تجربے سے ہم میں ہر شخص اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنے عصر کی قوتوں کی تہذیب و اصلاح میں جو کامیابی حاصل کر لیتے ہیں۔ ان ہی کو عالم مثال کی چیزوں کا ادراک و علم ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو خیالی موجودات کے ادراک کی دوسری قسم کی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مثلاً ایسے مثالی موجودات کی تعبیر جن الفاظ میں وہ کرتے ہیں، ان کی یہ تعبیر مجازی نہیں حقیقی ہوتی ہے، کیونکہ اس مسئلہ کا پہلے بھی ذکر آ چکا ہے، کہ مثلاً نور یا نار کے الفاظ ان ہی چیزوں کے لئے بنائے گئے ہیں، جن سے ان کے حس میں آثار ظاہر ہوں، یعنے جس سے روشنی کے آثار ظاہر ہوتے ہوں اس کے لئے نور کا اور جس سے آگ کے آثار ظاہر ہوں اس کے لئے نار کا لفظ بنایا گیا ہے، الفاظ جب معانی کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں، تو اس وقت اس کا خیال قطعاً پیش نظر نہیں ہوتا، کہ جن چیزوں کے لئے الفاظ مقرر کئے جا رہے ہیں، ان کے وجود کی نوعیت کیا ہوگی، یعنے خارج تک جب پائے جائیں گے تب ہی ان الفاظ کا ان پر اطلاق صحیح ہوگا۔ اور بجائے خارج کے مثال میں ان کا وجود جب پایا جائے گا تو اس وقت ان پر ان الفاظ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا، قطعاً یہ بات سامنے نہیں ہوتی (ایک بات تو یہ ہوئی) دوسری بات اسی سلسلہ میں مجھے یہ کہنی ہے، کہ سونے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے، تو بداہۃً یہ محسوس کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا تھا، ان کا خارجی حقائق سے تعلق نہ تھا، جس کی وجہ ظاہر ہے یعنے وہ جانتا ہے، کہ خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی نشست و برخاست، حرکت و سکون، بعض اس سونے والے کی توجہ اور التفات کی دست نگر ہوتی ہے، نیز وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس کی عادتوں اور مختلف حالتوں، اس کے عزم، اور دیگر عوارض جو اس کے مزاج پر طاری رہتے ہیں سب ہی کو اس کے خواب میں کافی دخل ہوتا ہے۔

بہرحال ان ہی وجوہ سے وہ یقین کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو اس نے دیکھا تھا، وہ ایسے اصلی موجودات نہیں ہیں، جن کی بنا اس کے ذہن سے باہر کسی واقعی حقیقت پر قائم ہو، مگر عالم مثال کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے یعنے اس عالم سے جن لوگوں کا تعلق اور ربط قائم ہو جاتا ہے، چونکہ ان کو کسی قسم کا دخل اس عالم میں پائی جانے والی چیزوں سے نہیں ہوتا، اس لئے وہ یہ ماننے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں، کہ عالم مثال اور جو چیزیں اس عالم میں پائی جاتی ہیں، ان کا وجود اصلی وجود ہے، وہ ان کے ذہن اور خیال کا تابع نہیں ہے، نیز اس کے ساتھ

وہ یہ بھی پاتے ہیں کہ عالم شہادت کے موجودات، مثالی موجودات کے ظلال اور تابع ہیں اور ایسے شہادتی موجودات کا وجود مثالی موجودات ہی پر مرتب ہوتا ہے، اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حقیقی اور اصلی وجود مثالی وجود ہی ہوتا ہے، اور شہادتی وجود گویا اس مثالی وجود کے تنزل کی ایک شکل ہے، یا مثالی وجود کے بعد ظہور کی وہ ایک صورت ہے،

بہرحال یہ جو کہتا چلا آیا ہوں کہ شخص اصغر یعنی وجود انسانی کے لحاظ سے خیال و عقل کی جو نوعیت ہے، یہی نوعیت عالم مثال کی شخص اکبر یعنی اس طویل و عریض کائنات کے لحاظ سے ہے، اور اصل یہ اصل واقعہ کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ محض ان لوگوں کے سمجھانے کا یہ ایک طریقہ ہے، عالم مثال تک جن کی رسائی نہیں ہے، ورنہ مثال کے اس عالم سے جن لوگوں نے رابطہ قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے، وہ تو اس عالم کو اور اس عالم کے موجودات کو ایسے حقیقی موجودات کے رنگ میں پاتے ہیں، جن کی بنیاد اصلی اور واقعی حقائق پر قائم ہے، بلکہ عالم شہادت کی چیزوں سے بھی زیادہ اصلیت اور واقعیت کا رنگ وہ مثالی اشیاء میں پاتے ہیں۔

اسی لئے یہی الفاظ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور جن چیزوں پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ان کی بات کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ عالم شہادت کی چیزوں کا حقیقی وجود عالم شہادت میں نہیں بلکہ عالم مثال ہی میں ہے، اور اس مثالی وجود کے بعد ظہور کا وہ قالب ہے جسے شہادتی وجود کہتے ہیں۔

دوسری بات اسی سلسلہ کی قابل ذکر یہ ہے، کہ عالم مثال کا جن لوگوں نے ذاتی تجربہ حاصل کیا ہے، چونکہ انہوں نے اس عالم کو اتنا وسیع عالم پایا، کہ اس کے مقابلہ میں شہادت کے اس عالم محسوس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی، اس لئے عالم مثال کے متعلق وہ یہ کہنے لگے کہ عالم شہادت کی احاطہ ہے، بلکہ خود مثالی عالم میں بھی جو طبقات زیادہ لطیف اور زیادہ قریب ہیں، ان کو ان طبقوں کے دوسرے طبقوں نے قرار دیا جو ان کے لحاظ سے زیادہ کثیف اور زیادہ تنگ ہیں۔

پھر عالم مثال کی چیزوں کے متعلق جیسے یہ سمجھا جاتا ہے کہ عالم شہادت میں ان ہی کا نزول ہوتا ہے، اسی طرح خود عالم شہادت کی چیزوں کے متعلق بھی یہی کہنے لگے کہ عالم مثال ہی کا تنزل ہوا ہے، (قرآنی آیات مثلاً)

وانزل لکم من الانعام ثمانیۃ ازواج   یا   سورۃ الاعراف نے لباس سے لے کر انعام کی دو مثالیں

فتّان الی یوم القیٰمۃ" ہوا فتنہ ہے پھر قیامت تک وہ ان کی شکل کرتے رہتے ہیں،

(اور جیسے "مثل الصلٰوۃ" کے متعلق نزول کا لفظ بولا جاتا ہے) اسی طرح "انعکاسی شکل" جب عالم مثال میں پیدا ہوتے ہیں تو عالم شہادت میں ان کا بھی وجود ہوتا ہے، اس کے حساب سے اس کی طرف صعود (چڑھنا) اسے مثلاً منسوب کرتے ہیں۔ یوں ہی فوقانی طبقات میں عالم مثال کے بعض "انعکاسی شکل" جب پیدا ہوتے ہیں تو تحتانی طبقات میں ان کا وجود ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے ان کی طرف بھی صعود ہی کے لفظ کو منسوب کر دیتے ہیں، قرآن مجید میں مثلاً ارشاد ہوا ہے،

الیہ یصعد الکلم الطیب — اسی کی طرف چڑھتے ہیں پاکیزہ صاف ستھرے بول،

کتاب (قرآن) وسنت (حدیث) میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں، جو تلاش کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

تنبیہ: یاد رکھنا چاہیے کہ وجود مثالی کا انکار کرنے والے صحیح معنوں میں اہل السنت والجماعت کے گروہ میں شریک نہیں ہے بلکہ احوال کی آوارگی اس میں پائی جاتی ہے، کیونکہ عالم مثال کے انکار کے بعد ہزار بلکہ ہزار سے بھی زیادہ نصوص کی بعید تاویلوں پر اس کو مجبور ہونا پڑے گا،

(اسی کے ساتھ میں اس کی بھی تصریح کر دینا چاہتا ہوں) کہ عالم مثال کے ماننے کا مطلب میرے نزدیک یہ نہیں ہے کہ ان ساری تفصیلوں اور توجیہوں کو بھی مانا جائے جن کا میں نے گذشتہ بالا اوراق میں تذکرہ کیا ہے، اور نہ مجھے اس پر اصرار ہے کہ خواہ مخواہ "مثال" کے لفظ کو مانا جائے، بلکہ غرض میری صرف یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جو مشکل مباحث ہیں، اور ان کے مضامین کا تفصیلی مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، ان کو یہ ماننا چاہیے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، حق تعالیٰ کے سامنے اس عالم میں پیدا ہونے سے پہلے بھی اور شہادت کے اس عالم سے منتقل ہونے کے بعد بھی حق تبارک وتعالیٰ کے پاس ان کا وجود ہوا کرتا ہے، (یعنی خدا کے سامنے وہ پائی جاتی ہیں) اسی کے بعض بھی جو نئی حد سے زیادہ وسیع اور کھلی ہوئی چیزیں ایک خاص قسم کا وجود رکھتی ہیں، ایسا وجود جس کی وجہ سے ان میں اور عالم شہادت کی چیزوں میں نہ مزاحمت پیدا ہوتی ہے اور نہ ایک کا دوسرے سے تصادم ہوتا ہے، اب خواہ اس کا نام "عالم مثال" رکھا جائے یا نہ رکھا جائے، مگر ان دونوں حیثیتوں کا ماننا شرعاً ناگزیر ہے۔

عبقہ (۴)

حق تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے چند طریقے ہیں، یا یوں کہو کہ حق تعالیٰ کی معرفت کی تلاش میں راستہ ڈھونڈنے والوں کے لئے چند راہیں ہیں، جن میں ایک راہ تو فنا و بقا کی راہ ہے یعنی معرفت کی راہ، ان ہی راہوں میں ذوق کی راہ بھی ہے، تمام راستوں میں سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ دقیق (لطیف یعنی علم معرفت و ذوق) کی راہیں ہیں، کان دونوں کے ذریعہ سے لاہوت کے نیچے تنزل کے تمام مراتب و منازل تک سالک رسائی حاصل کر سکتا ہے، نیز سارے تجلیات، اور کونی حقائق کے سارے اصول، اور یہ کہ ممکن کا واجب سے کیا تعلق ہے، علاوہ ان کے دوسری اہم باتوں کی حقیقت تک ان دونوں راستوں سے پہنچنا میسر ہوتا ہے۔

ان دونوں مسلکوں اور راستوں کے طے کرنے میں کامیابی درحقیقت اللہ کے فضل ہی سے ممکن ہے، جسے چاہے اپنے اس فضل سے سرفراز فرمائے۔

مذکورہ بالا دو مسلکوں کے سوا اس سلسلہ کی اور راہیں بھی ہیں، جیسے زہد کے اخلاق و تصفیہ کا مسلک، ماہیت اور نفس کا مسلک، جن کی تفصیل گذر چکی، ثانی الذکر دو مسلکوں کی انتہا یہ ہے کہ جوہر منبسط کی معرفت ان راہوں پر چلنے والوں کو حاصل ہو جاتی ہے، باقی اس سے اوپر جو کچھ ہے، ان کی یافت صاحب ذوق و معرفت کے اشاروں ہی سے ممکن ہے، ان ہی کی امداد و اعانت کے ساتھ یہ کام وابستہ ہے۔

اسی سلسلے کے دوسرے مسالک یہ بھی ہیں، جیسے حدوث و قدم کا مسلک، تغیر و تغیر پذیر حقائق، اور تغیر اور تغیر پیدا کرنے والے کا مسلک، امکان و وجوب کا مسلک، نور و ظلمت کا مسلک لیکن سارے مسالک کی انتہا اس پر ہوتی ہے کہ تجلی اعظم کے لحاظ سے لاہوت کی معرفت تک سالک پہنچ جاتا ہے، ان مسلکوں کے سوا ایک اور مسلک بھی ہے، جیسے فطرت کی طرف رجوع ہو جانا، خصوصاً ان سخت اور کڑی گھڑیوں میں جب مشکلات کے حل کی آدمی کو کوئی صورت نہ سوجھے، ان کو سلجھانے کی کوشش جاری ہو، تب پیروں اور مرادوں میں جیتو ہو جانے کے بعد استفادہ (؟) سے ...

اللہ کے لئے آدمی پہنچ رہا ہو، اور تدبیر و علاج کی ساری راہیں مسدود نظر آتی ہوں، تو یہ توجہ

"حظیرۃ القدس" کی طرف متوجہ ہونے کی ایک شکل ہے، جس کا راز یہ ہے کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو ہمارے اندر باطنی قوتوں کی ہے، اور بشری نفوس کی حیثیت شخص اکبر کے اندر وہی ہے، جو ہمارے اندر ہمارے ظاہری قویٰ کی ہے، پھر جیسا کہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ باطنی قوتوں میں جب کسی قسم کا خلل پیدا ہوتا ہے، یا کسی قسم کا اضطراب لاحق ہوتا ہے، تو ظاہری قویٰ بھی اس سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ہو جاتے ہیں، الغرض ظاہری قویٰ کے متاثر ہونے میں باطنی قویٰ کے عوارض کو بھی ضرور دخل ہوتا ہے، جس اثر سے باطنی قویٰ متاثر ہوتے ہیں اسی اثر کے دباؤ کے نیچے ظاہری قویٰ بھی آ جاتے ہیں، آخر غصہ یا اسی قسم کی دوسری باتیں جن سے قلب متاثر ہو جاتا ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ آدمی کے ظاہری حواس اور اس کی ظاہری قوتیں بھی اسی اثر سے متاثر نہیں ہو جاتی ہیں؟ اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس جب کسی رنگ سے رنگین ہو جاتے ہیں، تو اسی رنگ سے بشری نفوس کے رنگین ہو جانے میں ملاء اعلیٰ کے نفوس کے اس رنگ کو کسی نہ کسی حد تک دخل ضرور ہوتا ہے۔

چونکہ عرش پر تجلی کرنے والے رب کے آگے التجاء و دعا و عجز و نیاز، الحاح و زاری اسی پر اپنی ہمت کی نظر کو جمائے رکھتے، الغرض یہ اور اسی قسم کے رنگ سے ملاء اعلیٰ کے نفوس ہمیشہ رنگین رہتے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ سے سوال کرتے، مانگنے کا اثر ان پر دائمی طریقہ سے چھایا رہتا ہے، آفاق و انفس میں اسی راہ سے نت نئے فیوض و برکات کو حق تعالیٰ سے حاصل کر کے وہ تقسیم کرتے رہتے ہیں، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اس التجائی رنگ کا اثر حق پرستوں کی بندگی پر بھی ہے، اس کا اثر ان سے منتقل ہو کر بنی آدم کے نفوس کی گہرائیوں میں جذب ہوتا رہتا ہے، یہی وجہ ہے اس بات کی کہ آدم کی اولاد میں کوئی بھی ہو ہر ایک اپنی اصل فطرت کے اقتضاء سے یہ جانتا ہے، کہ غیب میں ایک اثر قوی قوت ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، سب کو وہی پناہ دیتا ہے، لیکن اس کو کوئی اپنی پناہ میں نہیں لے سکتا، وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے، اور جس بات کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا فیصلہ کر دیتا ہے، پکارنے والوں کی پکار اور دعاؤں کو سنتا ہے، فریاد کرنے والوں کی فریاد رسی فرماتا ہے، مصیبت زدوں ستم رسیدوں پر رحم کرتا ہے، اور اسی فطری علم و وجدان کا یہ اثر ہے، کہ جب تدبیروں کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور مشکل کی راہیں مسدود نظر آتی ہیں، تب بنی آدم کے نفوس، اپنی پوری ہمت سے فریاد کرتے ہیں

اعانت و امداد مانگتے ہوئے غیب کی اسی قوت کی طرف جسے حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، یہی اصل فطرت کے حکم سے لوگ سمجھتے ہیں کہ دعا کرنے والوں کی دعاؤں کو وہ قبول فرماتا ہے اپنے حکم کے نافذ کرنے پر وہ ہر وقت قادر ہے، ظاہری اسباب کی مخالفت کی وہ قطعاً پروا نہیں کرتا، جو کچھ وہ عطا کرے اس کا روکنے والا کوئی نہیں، اور جسے وہ روک دے اس کا دینے والا کوئی نہیں، جو فیصلہ اس نے کردیا اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں صاحب بخت کو اس کا بخت کچھ نفع نہیں پہونچا سکتا۔

بنی آدم کی فطرت میں یہ چیز راسخ اور جاگزیں ہے، اس کا انکار جو کچھ ہے تو اپنے وجدانی احساس کا انکار ہے، اور خواہ مخواہ اس احساس کے ساتھ زبردستی ہے، ہر شخص کے پاس اس کی اندرونی شہادتیں ثبت ہیں۔

بل الانسان علی نفسہ بصیرۃ ولو القی معاذیرہ — بلکہ انسان اپنے نفس کو دیکھنے والا خوب ہے، گو کتنے ہی عذروں کا پلندہ ہی کیوں نہ لائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس راہ سے آدمی کی ہدایت و راہ یابی کا مطلب بس اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جو چیز اس کی فطرت میں ودیعت کر دی گئی ہے، وہی اسے یاد دلائی جائے۔

اس توجہ کا تعلق اسی تجلی سے ہے جو عرش پر جلوہ فگن ہے، اور حظیرۃ القدس میں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے، ظاہر میں کرامتیں اور باطن میں سارے اسباب سے یہی تجلی کام لیتی ہے، ہم اس مسلک کا حنیفی مسلک نام رکھتے ہیں۔

عبقہ (۵)

اللہ تعالیٰ نے جب حضرات انبیاء کو لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور ان کے بلائے ہوئے دین کی تجدید مجددین اور حکماء کے ذریعہ سے مختلف زمانوں میں کرتا رہا، تو واقعہ یہی ہے کہ مذکورہ بالا تمام مسلکوں میں سے ان بزرگوں نے اسی حنیفی مسلک کو اختیار فرمایا کیونکہ اس مسلک میں (جیسا کہ عرض کیا گیا) خدا کی پیدا کی ہوئی اسی فطرت کو جگا دینا، اور ابھار دینا پڑتا ہے، جس فطرت پر خدا نے آدمی کو پیدا کیا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان بزرگوں نے لوگوں کو اپنی

انتہائی توجہ اور ہمت سے وہی خدا کی طرف دعوت دی جو عرش پر مستوی ہے، اسی لئے سمجھنا چاہئے
کہ اسماء الٰہیہ مثلاً اللہ کا لفظ، رب کا لفظ، رحمن کا لفظ، یہ سارے الفاظ ان بزرگوں کی لغت اور
زبان کے لحاظ سے بظاہر اسی ذات کے لئے ایسی حیثیت سے بنائے گئے ہیں کہ وہ عرش پر تجلی فرما ہے،
اور حظیرۃ القدس میں پھیلا ہوا ہے۔ انھوں نے دیکھا کہ انبیاء اور ان کے دین کے پہلے اسلاف
کو ان ہی ارادوں کی طرف دعوت دی، جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں توجہ کے طریقے سے منعقد
ہوتے رہتے ہیں، اور نشوونما پاتے رہتے ہیں۔

ان ہی حضرات نے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی کہ ملائکہ پر ایمان لائیں، اور کونی
اسباب سے انھوں نے بحث نہیں رکھی، مثلاً فلکی قوتیں، اور عنصری طبائع، اور ان ہی جیسے دوسرے
کونی اسباب میں الجھنے اور الجھانے سے انھوں نے اعراض کیا۔ ملائکہ پر ایمان لانے کی دعوت
انھوں نے اس لئے دی کہ عرش والی تجلی سے وہی سب سے زیادہ قریب ہیں، اور وہ سارے
امور جن کا تدبیر یا تشریع سے، قوانین تکوینی اور قوانین تشریعی سے تعلق ہے، ان کے تقرر میں
ملائکہ ہی سے عرش والی یہ تجلی کام لیتی ہے، نیز دوسرے اسباب کو منسوب کرنا اور ان اسباب
کے نتائج و اقتضاءات کو مخفی کر دیا، یہ ساری باتیں ان ہی ملائکہ کی ہمتوں کے نیچے دکھائی گئیں،
الغرض اس کی وجہ یہ تھی کہ عرش والی اس تجلی کے لئے ملاء اعلیٰ کے قویٰ کی وہی حیثیت ہے
جو ہمارے اندر ہمارے جوارح اور اعضاء، ہاتھ پاؤں وغیرہ کی ہے۔

پھر جیسے ہمارے دل میں جو ارادے اعتقادی پیدا ہوتے ہیں، ان کے ظہور کے نتائج کو
بھی اعضاء اور جوارح ہی، اگرچہ ان ارادوں کے پیچھے دوسرے پوشیدہ اسباب بھی ہوتے ہیں
مثلاً طبعی اوضاع اور مزاج پر جو حالات طاری ہوتے ہیں، نیز رسموں کے اختلافات اور اخلاط
(خلط بلغم، صفرا، سودا) کا غلبہ یا ان کے سوا دوسرے احوال کو بھی ان ارادوں کے قائم ہونے
میں دخل ہوتا ہے، بہرحال ہمارے ارادوں سے ہمارے اعضاء و جوارح کا جو تعلق ہے، یہی
طرز عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس سے جو فیوض نکل نکل کر عالم امکان میں پھیلتے رہتے ہیں،
ان کے پھیلانے کے ظاہری اسباب ملاء اعلیٰ کے قویٰ ہی بن جاتے ہیں،

اگرچہ ان فیوض کے جاری ہونے میں، نیز کسی خاص فیض کے طلب کرنے میں ملائکہ کی
ہی ہمتوں کے رخ کو عرشی تجلی پر جو مرکوز کیا جاتا ہے، اس کے باطنی دوسرے اسباب بھی
ہیں۔

ان بزرگوں یعنی انبیاء اور ان کے دین کے پیروؤں نے حل مشکلات اور ضرر
رساں امور کے ازالہ کے سارے اسباب میں سے دعا کو اختیار کر لیا ہے اور یہ کہ اس معاملہ
الہٰی سے اس باب میں منقول ہو جائے پس ان ہی دعاؤں کو انھوں نے چن لیا ہے جیسے کہ ان
دو چیزوں کو انھوں نے جتنی اہمیت دی ہے دوسرے اسباب پر اتنا زور انھوں نے نہیں دیا
ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان دعاؤں اسباب سے کام لینا گویا ملاء اعلیٰ سے مشابہت
حاصل کرنا ہے، اور ان کے رنگ سے رنگین ہونا ہے کیونکہ عرش والی تجلی سے فیض حاصل
کرنے کا طریقہ ملاء اعلیٰ میں یہی ہے کہ اس تجلی سے دعا کیا کرتے ہیں اور اسی تجلی پر اپنی ہمت کو
مرکوز کر دیتے ہیں۔

انبیاء علیہم السلام نے ان ہی دو چیزوں کا انتخاب اس لئے بھی کیا کہ ان اسباب کا
اختیار کرنا ایک طرح سے حظیرۃ القدس کی طرف متوجہ ہونا بھی ہے بخلاف دوسرے اسباب کے
کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی

دوسری چیزوں یوں سمجھنا چاہیے کہ دعا بظاہر اسباب کو مقید کرنا ہے لیکن یہ باطن وہ عبادت
ہی ہے کسی نے کتنی اچھی بات کہی ہے کہ "عادت اچھی طرح کریں عبادت ہی بن جاتی ہے"
ان ہی بزرگوں نے قلب کی اضطرابی کیفیتوں سے اور اپنی حقیقت کی ملکوتی قوتوں سے
رنگین کرنے کی ہی دعوت دی ہے کہ ملاء اعلیٰ سے وہ مشابہت پیدا کریں، اس نصب العین
میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، بغیر ان کے اس کی تکمیل نہیں
ہو سکتی، پہلے طہارت سے جن امور کا تعلق ہے، ایک تو یہ دوسری بات اخبات دعا ہے اور
تیسری چیز یہ ہے کہ عالم کے متعلق جو کلی ترتیبی نظام ممکن ہو اس کی نگرانی و حفاظت کی جائے
دوران ہی تینوں چیزوں کی ضرورت سے احکام کا علم پیدا ہوا جیسے ظاہری طہارت کو
حاصل کرنے کے لئے غسل کا وضو کا، زیر ناف کے بال اور بغل کے بال کو صاف کرنے کا،
ڈاڑھی بڑھانے کا مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا، اور اسی مقصد کے پیش نظر بدن سے کا
بھی حکم دیا گیا ہے لیکن گندگی اور نجاستوں کی آلودگیوں سے جو منع کیا گیا ہے، اسی طرح حالت
سے ایام کے زمانے میں ہم بستری سے، بیوہ گری سے، گندے اور طبیعت جن سے
نفرت کرے ان جانوروں کے گوشت کے کھانے سے جو روکا گیا ہے تو مطلب سب کا یہی
ہے کہ ظاہری طہارت کے حصول کے یہی ذرائع ہیں۔

اور زکوٰۃ دینے کا، بُرے اور خبیث اخلاق و عادات سے بُری نیتوں سے دل کو پاک رکھنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے، کہ باطنی طہارت کے حصول کے یہ ذرائع ہیں۔

ان امور کا تعلق تو پہلی چیز یعنی طہارت سے تھا، باقی دوسری باتیں اخبات کی راہ سے اپنے آپ کو خدا کے مشابہ بنانے کی کوشش کرنا، سو اسی کے لئے نماز، حج، ذکر و اذکار، ادعیہ و اوراد کا حکم دیا گیا ہے، رہی تیسری چیز یعنی عالم کے متعلق نظام اتم کی رعایت تو معاملات اور امامت کبریٰ، نیز قضایا، و حدود، جنایات وغیرہ کے احکام کا تعلق اسی سے ہے۔

ان بزرگوں نے یہ بھی کیا کہ کلی حقائق کے بیان کرنے میں اپنی چشم بصیرت کو عالم مثال پر جمائے رکھا، کیونکہ عالم اصلی سے مثال ہی کا عالم قریب تر ہے، نیز اس محسوس عالم کا سنگ بنیاد ہے، اور دلیل اس کا مادہ بھی یہی ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی ترقیوں کے سلسلہ میں ان بزرگوں نے نفس کی تہذیب کو اپنا مطمح نظر بنایا یعنی ظاہر اور باطن نفس کی اصلاح و تربیت پر انھوں نے زور دیا، اور جتنی اہمیت اس مسئلہ کو دے سکتے تھے انھوں نے دی، اور خوب کھول کھول کر اس کے متعلق مسائل بیان کئے، جس کی وجہ یہی تھی کہ کلی قوانین کا بتانا، اور وحدت کو کثرت کی شکل عطا کرنا، یہ باتیں نفس کی تہذیب ہی سے ممکن تھیں، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ کمال کے سارے مراتب کی اصل یہی ہے۔

باقی اور روح و عقل کا عالم، سو اس سے ان بزرگوں نے عمداً خاموشی برتی، اسی طرح حقیقت کے تنزل کے جتنے مراتب ہیں، ان کے ذکر سے بھی انھوں نے سکوت اختیار کیا، اصلی عالی باتوں کو انھوں نے تو غیب کے اس دائرے میں شریک کر دیا ہے، جو عرشی تجلی کے باطن میں مخفی اور پوشیدہ ہے، کچھ یہ ہے کہ

تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک

جو میرے جی میں ہے اسے تو جانتا ہے، اور جو تیرے
جی میں ہے اسے میں نہیں جانتا۔

یا

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو

غیب کی کنجیاں اسی کے پاس ہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

ان باتوں کو غیب ہی کے سپرد انھوں نے کر دیا۔